MUSEUM LESSIANUM

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

SOUS LA DIRECTION DE

quelques professeurs de Théologie de la Compagnie de Jésus

A LOUVAIN

Honorée d'un Bref de S. S. Pie IX, d'une lettre
de S. E. le card. Merry del Val, secrétaire d'Etat de S. S. Pie X
et de S. E. le Cardinal Mercier.

TOME 50me — 1923

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
NRT
Alma, California

ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
ÉDITEURS PONTIFICAUX
TOURNAI — PARIS

10009

v.50
1923

NOUVELLE

REVUE THÉOLOGIOUE

La pénitence à imposer?

INQUIÉTUDES D'AUJOURDHUI ET DE JADIS

La pénitence à imposer? Plus d'un confesseur parfois s'en inquiète. Le concile de Trente en a fortement rappelé le principe et affirmé l'obligation. Le prêtre, qui administre le sacrement, est tenu de la prescrire. Il en est le juge responsable ; il lui appartient de la doser et doit le faire en tenant compte à la fois de l'état d'esprit — de la capacité — du pénitent et de la nature des fautes accusées. Mais le concile le met en garde contre le danger d'une connivence coupable au péché : par un excès d'indulgence, en se bornant à prescrire quelques pratiques insignifiantes pour des fautes très graves, il risquerait de se charger lui-même des péchés d'autrui...

Quand on y regarde de près, la responsabilité encourue n'est donc pas sans gravité (1). Il est possible que certains préfèrent fermer les yeux : la validité du sacrement n'est pas en jeu... et la routine est un si mol oreiller...

Mais la plupart se souviennent et songent. Ils ont entendu parler des rigueurs de jadis ou même de naguère. Les principes leur restent présents : la pénitence sacramentelle doit être à la fois un remède et une expiation. Elle est un acquittement pour le passé et une sauvegarde pour l'avenir ; destinée à provoquer, à accentuer le dégagement des restes du péché

(1) Cf. Bossuet : *Sermon pour le mardi de la semaine de la Passion*, 2e point (prêché à Metz pendant la mission de 1658).

et des tendances qui lui survivent, elle doit aussi faire réparation à Dieu pour la faute elle-même. Or, est-ce assez, pour ce double but, d'une formule de prière marmotée rapidement ou parcourue des yeux dans un livre ! Si tant de confessions procurent si peu d'amendement ; si, aux yeux d'un si grand nombre, la réception du sacrement revêt si fort les apparences d'une formalité toute pure ; si le confesseur fait si aisément figure d'un distributeur d'absolutions automatique ; si les adversaires du dogme catholique, en confrontant la pratique actuelle avec celle des premiers âges de l'Église, ont si beau jeu pour dénoncer ce qu'ils appellent une perversion de la pensée chrétienne et une résorption frauduleuse de la pénitence dans la seule confession au prêtre, la cause n'en est-elle point dans la disproportion habituelle des fautes accusées et de la pénitence imposée ?

A la réflexion, cependant, cette appréciation chagrine se rectifie et se tempère. Le sacrement de pénitence est d'une nature si spéciale. Qu'importe donc que dans la façon de l'administrer il y ait eu évolution, réduction, absorption même, si l'on veut ? Il peut se faire que, parmi ces transformations multiples et profondes, l'essentiel et l'immuable soit parfois difficile à reconnaître et à mettre en lumière. Mais, s'il persiste, tant pis pour les esclaves pharisaïques de la lettre, que déroutent cette souplesse et cette dextérité de l'Église à manier les « clefs » qui lui ont été confiées. L'instrument ici — le rite — est tout fait d'actes humains ; même ceux du pécheur y entrent à titre d'éléments constitutifs. Plus qu'aucun autre, par conséquent, il doit être susceptible d'adaptations et de transformations qui, sans altérer sa nature, modifient profondément son aspect. Rien donc que de très naturel dans les contrastes que l'on dénonce entre la pratique pénitentielle de jadis et celle d'aujourd'hui. Ils ne dénotent qu'une préoccupation inégale de l'effet proprement réparateur et médicinal de l'institution. Pour-

suivi jadis avec une insistance, qui risquait d'y faire voir l'objet propre et premier de l'intervention de l'Église dans la rémission du péché, ce but réel du sacrement n'est cependant que secondaire. Susceptible d'ailleurs d'être atteint en dehors de tout exercice du pouvoir des clefs, il serait fâcheux qu'à vouloir l'obtenir à tout prix par cette voie on s'exposât à priver un grand nombre d'âmes de l'effet propre et essentiel du sacrement, qui est de leur rendre la vie de la grâce, et ainsi s'explique qu'il ait passé peu à peu au second plan des préoccupations. Les peines, au reste, par où s'ébauche la réparation et l'expiation du péché, sont d'ordre essentiellement moral et subjectif ; l'intensité et la gravité n'en sauraient donc être appréciées qu'en fonction des dispositions d'âme de qui les subit, et il s'impose par suite que l'administrateur de la pénitence en reste le seul juge. Lui seul, ayant vue directement sur l'âme de chaque pénitent, est à même de savoir ce que représente d'effort, de contrainte et donc de réaction ou de châtiment contre soi-même, la démarche, la prière, l'assujettissement ou l'attitude qu'il lui impose. Lui-même, il est vrai, en juge en homme qui partage ou qui subit les conceptions d'une époque ou d'un milieu donnés, et c'est pourquoi encore l'administration de la pénitence comporte dans le temps et dans l'espace tant de diversités. Mais, à vouloir constituer des hommes comme juges du péché et des conditions auxquelles il peut être remis, force était d'envisager et de sanctionner d'avance ces fluctuations et ces oscillations entre les pôles extrêmes de la sévérité et de l'indulgence, et le Christ l'a fait.

Aussi le concile de Trente, tout en rappelant au confesseur les principes à suivre dans la détermination de la pénitence, s'en remet-il néanmoins à son estimation propre et personnelle : « *quantum spiritus et prudentia suggesserit* ». A chacun par conséquent de prendre ses responsabilités. Le danger est réel de s'en tenir aux vues d'une prudence

purement humaine et de ne point s'éclairer suffisamment des lumières de l'Esprit; comme ailleurs, ou plus qu'ailleurs, il y a lieu de se mettre en garde contre la loi psychologique du moindre effort. Il peut donc arriver à chacun de sous-estimer la réparation due en droit à certaines fautes ou l'expiation dont sont capables en fait certains pécheurs; mais, puisqu'il a plu à Dieu de s'en remettre à son ministre pour la fixation du minimum de peine à exiger, du confesseur à lui, ce n'est plus qu'une question de loyauté et de bonne volonté. Le sacrement n'a pas été institué pour mettre les âmes à la torture. Si le Christ n'y condamne pas le fidèle en lui imposant le devoir de rechercher et de confesser tous ses péchés, il ne prétend pas davantage que le prêtre s'y condamne lui-même pour faire choix de la pénitence convenable. Le devoir est clair : pour trouver et pour faire accepter la pénitence qui corrige et qui répare, il faut s'appliquer et s'industrier (1) : c'est où la routine ne suffit pas. Mais, où le zèle tournerait au scrupule et où le souci de la continuité dans la tradition engendrerait l'esprit d'hérésie, serait de dénoncer une négligence ou un relâchement criminels dans l'abandon d'une pratique pénitentielle considérée jadis ou ailleurs comme le minimum indispensable. L'Église, en ces matières, ne saurait accepter de se laisser lier par un passé quelconque : le « primitivisme » ne lui est pas un attribut essentiel. Dans la façon de manier les clefs reçues du ciel, si elle a pu innover ou abroger au 2e et au 5e siècle, elle l'a pu et elle le peut tout aussi bien — pas plus mais pas moins —, au 13e, au 16e et au 20e. Confesseurs et pénitents peuvent donc se rassurer. L'usage des pénitences rudimentaires serait-il exclusivement moderne et récent, dans la mesure où l'Église l'approuve et l'autorise, il ne rend pas seulement légitime l'exercice du pouvoir d'absoudre, il

(1) A revoir l'art. si suggestif de M. Claeys Boûûaert dans la *N. R. Th.*, xlix (1922) p. 192-204.

s'impose en outre partout et chaque fois qu'on ne saurait, sans lui, assurer à quelqu'un, de par ailleurs suffisamment disposé, le bienfait du sacrement.

Cette doctrine est connue. Elle est à la base de l'enseignement théologique en matière de pénitence. Ce n'est donc pas ici le lieu d'en reprendre la justification ni de descendre aux applications de détail qu'elle comporte. Mais il peut y avoir intérêt et profit à rechercher si les principes et les préoccupations dont s'inspire la pratique d'aujourd'hui sont aussi dépourvus de racines primitives qu'on se sent tout d'abord porté à le croire.

La plupart des confesseurs, il est vrai, s'inquiètent peu du passé; aux prises avec le présent, l'histoire ne les touche pas. Il en reste cependant, qui n'en dédaignent point les leçons. S'il leur arrive de s'effrayer eux-mêmes des condescendances auxquelles les condamne parfois la crainte d'étouffer ou d'éteindre la dernière étincelle de foi qui survit au fond des âmes, rien ne les réconforte et ne les met à l'aise comme de constater que ces tempéraments occasionnels se maintiennent dans la ligne de la plus pure tradition catholique. Aux âges de la plus évidente rigueur pénitentielle, les plus grands et les plus saints parmi les pasteurs de l'Église, se reconnaissaient le droit et se faisaient un devoir d'y recourir eux aussi. Pour un moraliste ou pour un confesseur, quelle plus grande sécurité que de se sentir en communauté de pensée et d'action avec un saint Augustin, un saint Jean Chrysostome et un saint Cyprien ?

I

Ceux-ci n'en étaient point certes à devoir justifier après coup un adoucissement pénitentiel depuis longtemps consommé. Le régime de la pénitence publique était encore dans toute sa rigueur. A Carthage, à Antioche, à Hippone, les

« pénitents abondaient ». Certains demandaient spontanément à prendre rang parmi eux ; d'autres, dont les fautes étaient notoires, y étaient condamnés d'office. (1). En droit, d'après saint Augustin, tous les péchés qui excluent du royaume de Dieu, étaient passibles de la pénitence publique (2). Saint Jean Chrysostome invitait à s'y soumettre, tout comme les adultères, ceux de ses auditeurs qui s'en étaient allés au théâtre repaître leurs yeux de spectacles obscènes (3). Et cette pénitence durait. « Ce n'est point par le temps qu'on en juge, prêchait saint Jean Chrysostome aux impatients qui réclamaient une absolution plus prompte. Le moment de débander une plaie, c'est l'état même du blessé qui l'indique (4). » Ce qui était la propre doctrine de saint Augustin : « *In actione paenitentiae... non tam consideranda est mensura temporis quam doloris* (5). » Saint Cyprien, lui, n'absolvait l'apostasie consommée qu'en cas de danger de mort. Encore se refusait-il à le faire pour qui avait différé jusque là de « demander la pénitence » : d'avoir attendu ce moment pour recourir au pouvoir des clefs lui faisait présumer une contrition insuffisante (6).

Tout cela est bien loin. Mais voici qui est plus près. Ces mêmes pasteurs se savent si bien, en vertu du pouvoir des clefs, autorisés à juger souverainement des péchés et des pécheurs qu'ils ne craignent pas, à l'occasion, de passer outre aux théories et aux usages les mieux consacrés. Ou plutôt, non ; ils s'inspirent dès lors des principes que devait

(1) « Abundant hic poenitentes... Aliqui ipsi sibi paenitentiae locum petierunt ; aliqui excommunicati a nobis in paenitentiae locum redacti sunt. » (S. AUGUSTIN, *sermo* 232, 48, MIGNE *Patrologie latine*, t. XXXVIII, col. 1111). — (2) C'est la conclusion de K. ADAM : *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem heil. Augustin* (1917), ch. 2, § 7, et de Mgr BATIFFOL : *Etudes d'hist. et de théol. positive*, 6e éd. (1920), p. 203-207. — (3) *De David et Saule*, III, 1-2, MIGNE, *Patrologie Grecque*, t. LIV, col. 695-696. — (4) *In II Cor.* hom. XIV, 3, (*P. G.* LXI, 502). — (5) *Enchiridion* 65, (*P. L.* XL, 262). — (6) *Epist.* LV, 23 (HARTEL, p. 641-642).

rappeler plus tard le concile de Trente : apprécier soi-même, avec sa prudence et les lumières reçues de l'Esprit (*quantum spiritus et prudentia suggesserit*) ; mais, en même temps qu'à la nature objective de la faute, avoir égard à l'état d'esprit du coupable, à ce qu'il peut porter (*pro qualitate crimimum et paenitentium facultate*).

« C'est au prêtre, écrit le pape saint Innocent I à un contemporain de saint Augustin et de saint Jean Chrysostome, c'est au prêtre qu'il appartient d'apprécier la gravité des fautes. Il lui faut pour cela tenir compte de la confession du pénitent, de ses larmes et des efforts qu'il fait pour se corriger. Il le renvoie absous quand il estime la satisfaction suffisante (1). » La même direction avait été donnée au 4e siècle par les auteurs des canons pénitentiels : tout en prescrivant une expiation proportionnée à la gravité des fautes commises, saint Grégoire de Nysse et saint Basile réservaient formellement le droit et le devoir pour le prêtre pénitencier de modifier, de restreindre ou de supprimer, en tenant compte des dispositions du pécheur (2) : ainsi était-il prévu, par exemple, que, pour un pauvre s'accusant d'un vol secret, la fatigue de son travail quotidien pouvait tenir lieu de la pénitence à imposer (3).

Or, telle est aussi, et précisée encore, la ligne de conduite que saint Augustin, au lendemain de son ordination sacerdotale, se trace à lui-même et à ses amis, dans ce qu'on n'a pas craint d'appeler une « instruction pour les confesseurs ». Pour juger du traitement à imposer aux pécheurs, y pose-t-il en principe, il faut avant tout s'enquérir de leur état d'esprit. Les fautes dont ils s'accusent sont-elles des fautes de faiblesse ou d'ignorance ou au contraire des fautes de malice ? Seules, ces dernières demandent à être impitoyablement frappées ;

(1) *Ad Decentium Eugubinum*, (19 mars 416), 10 (*P. L.*, XX, 559). — (2) GREG. NYSS. *ep. can.* 4 (*P. G.* XLV, 229, B-C). S. BASILE, *can.* 74 (*P. G.* XXXII, 804 A). — (3) GREG. NYSS. *ep. can.* 6 (*P. G.* XLV, 233 C).

pour les autres, il n'y a pas lieu d'urger l'obligation de la pénitence rigoureuse : *non sunt cogendi ad paenitentiam luctuosam et lamentabilem* (1). Et ainsi a procédé de fait le saint docteur. Inlassablement, il a dénoncé les aberrations et les obscurcissements de conscience, qui font perdre de vue à tant de chrétiens la gravité des fautes les plus grossières (2). Mais l'évidence s'est imposée à lui que la plupart des péchés procèdent justement de l'ignorance et de la faiblesse (3). Force lui est donc de traiter comme tels des péchés de la plus incontestable gravité. Et le voici, en effet, qui plaide l'indulgence pour des catégories entières de pécheurs : nous les reconnaissons, ce sont les nôtres, qui savent à peine ce que c'est que pécher ou se confesser, à qui il serait vain de demander une longue pénitence : « Ils ont été baptisés tout enfants; depuis, leur éducation a été négligée; ils mènent dans les ténèbres de l'ignorance la vie la plus honteuse, sans rien savoir de ce que la doctrine chrétienne prescrit ou défend, ce qu'elle promet ou ce dont elle menace, ce qu'il faut croire, espérer et aimer. Parce que leurs péchés sont des péchés de baptisés, aurons-nous donc le courage de ne pas les mettre au compte de leur ignorance, alors qu'ils ignorent absolument tout et qu'ils ont péché sans savoir, comme on dit, où ils avaient la tête? (4) »

Ils ne sont pas les seuls à bénéficier de cette indulgence pratique. D'autres, plus assidus aux sermons, n'en profitent

(1) *De div. quaest.* LXXXIII, 26, (*P. L.*, XL, 17-18). On nous permettra, pour l'interprétation de cette « consultation, » de renvoyer au commentaire qui en a été fait dans l'art. : *S. Augustin a-t-il confessé ?* paru dans la *Rev. prat. d'apologét.* de juin 1921, p. 221-224. — Le Dr K. Adam, qui l'avait d'abord entendue un peu différemment (*O. c.* p. 145) s'est depuis rangé à la même manière de voir : *Die geheime Kirchenbusse nach dem heil. Augustin*, p. 37. — (2) v. gr. *Epist. ad Gal. expos.* 35 (*P. L.*, XXXV, 2130). — (3) *Enchiridion* 80-81 (*P. L.*, XL, 271). Sur tout ceci voir l'*art. cité*, p. 259-262. — (4) *In Rom. inchoata expositio* 16 (*P. L.*, XXXV, 2100).

pas davantage : ils n'arrivent pas à prendre au sérieux leurs relations criminelles avec leurs esclaves. « Adultère, » crie l'évêque. « Bagatelle » répondent-ils (1). Et le pasteur ne renonce pas pour autant à les guérir (2). Il les voit en particulier; il s'applique à les persuader de la gravité de leur faute, à leur en suggérer la pénitence. Mais le plus qu'il puisse obtenir de ces blasés est qu'ils se reconnaissent coupables et qu'ils acceptent de s'amender. Ainsi la guérison, comme le mal lui-même, reste-t-elle toute intime et secrète (3).

Une autre fois, c'est un meurtrier dont l'évêque a reçu les aveux : lui seul connaît sa faute, et sans doute ne saurait-il être ici question d'ignorance ou de faiblesse. Mais à vouloir traiter le coupable suivant la rigueur de la pratique pénitentielle alors en usage, il faudrait lui imposer de s'afficher parmi les « pénitents » et par là même de se trahir ou d'attirer sur lui l'attention de la police. Nouveau motif de s'en tenir pour lui à une expiation secrète et mitigée (4).

Et ce procédé d'indulgence, le bon pasteur n'en fait point mystère. Il s'en explique avec son peuple du haut de la chaire : je sais bien, on s'étonne, on me reproche de ne pas m'informer, de ne pas sévir. Mais, ce que vous savez, vous, moi aussi je le sais. Seulement, c'est à votre insu que j'agis et que j'interviens, car pour moi, il s'agit de guérir et non point d'accuser (5). Telle est la raison de sa procédure discrète. Son ministère même, explique-t-il à un magistrat, lui fait un devoir de ces atténuations qui choquent. Même des voleurs,

(1) « Nescio unde sibi testimonia nulla et vana conquirunt, dicentes : Peccata carnis Deus non curat » (*Sermo* 82. 8, 11, (*P. L.*, XXXVIII, 511); cf. *Sermo* 9, 11, 16; 278, 7-8, (*P. L.*, XXXVIII, 83-88; 1271-1272); *in I Jean.* tract. III, 9, (*P. L.*, XXXV, 2002). — (2) « Nec tamen vulnus illud neglegimus ». (*Sermo*, 82, 8-11). — (3) « Ubi contigit malum, ibi moriatur malum » — (4) *Ib* — (5) « Aliquando homines reprehendunt nos, quod quasi non corripiamus : aut putant nos scire quod nescimus, aut putant nos tacere quod scimus. Sed forte quod scis et ego scio; sed coram te non corripio, quia curare volo, non accusare. » (*Ib.*)

dont il sait qu'ils ont pris le bien d'autrui et qu'ils peuvent le restituer, ce n'est qu'exceptionnellement, rarement (*aliquando*), qu'il interdit la participation à la communion — en d'autres termes qu'il leur impose une pénitence publique. Il lui faut prévoir les contre-coups possibles de cette sévérité ; tels intérêts majeurs à sauvegarder peuvent l'interdire : à pousser à bout un coupable, on risque de nuire à d'autres ; tel peut être soumis à un traitement d'ordre public, et tel autre n'est susceptible que d'un traitement secret, c'est la diversité des personnes qui détermine le choix du remède (1). Pratiquement, constate-t-il ailleurs, la pénitence publique n'est imposée qu'à qui la demande ou a été officiellement déclaré coupable par un tribunal ecclésiastique ou civil (2).

Pour tous les autres, c'est donc au prêtre d'apprécier, et saint Augustin, lui aussi, trouve là matière à mainte angoisse. Écoutons-le s'en épancher auprès de saint Paulin de Nole et de sa femme Therasia. Qu'on procède avec rigueur ou qu'on use d'indulgence, tout ce qu'on veut c'est le salut des coupables. Mais dans quelle mesure sévir? Il y a à tenir compte de la nature et de la quantité des fautes, mais il y a aussi ce qu'on pourrait appeler la capacité des âmes (*pro quibusdam viribus animorum*) ; ce que l'un peut supporter et ce qui excéderait les forces d'un autre ; ce qui, non content de ne pas être profitable, serait encore nuisible : tout cela est si délicat et si obscur ! Les hommes sans doute craignent les sanctions : mais je me demande si cette crainte en a corrigé plus qu'elle n'en a perdu (*Impendentem vindictam metuentes*,

(1) « Nolentes reddere, quos novimus et male abstulisse et unde reddant habere, arguimus, increpamus et detestamur ; quosdam clam, quosdam palam, sicut diversitas personarum diversam videtur posse recipere medicinam, nec in aliorum perniciem ad maiorem insaniam concitari. Aliquando etiam, si res magis curanda non impedit, sancti altaris communione privamus. » (*Epist.* 153, 21 *P. L.*, XXXIII, 663). — (2) « Nisi aut sponte confessum, aut in aliquo sive saeculari, sive ecclesiastico iudicio nominatum atque convictum. » (*Sermo* 351, 10, *P. L.*, XXXIX, 1546-1547).

nescio utrum plures correcti sunt quam in deterius abierunt). Et puis, qu'arrive-t-il d'ordinaire? On se montre sévère à l'égard de quelqu'un, et le voilà perdu; on ferme les yeux, et ce sont ceux d'à côté qui en souffrent. Je l'avoue, il n'y a pas de jour où je ne me trouve ainsi en faute. (*Ego in his quotidie peccare me fateor*)... Sans doute, l'apôtre le dit, il faut écarter le mauvais. Mais lorsqu'on doit en venir là, que de difficultés, que de craintes! Comment éviter, ce contre quoi met en garde le même apôtre, l'excès de tristesse qui risque de consommer la perte du coupable? (1)

Saint Augustin, on le voit, s'attache au principe de la pénitence ou de la « *monitio profutura.* » Frapper, imposer l'expiation rigoureuse de la pénitence, il le veut bien, il le fait bien, quand il y a lieu et que c'est possible : « *Ubi possumus, ubi datur locus, ubi conceditur, ubi scimus, corripimus, obiurgamus, anathematizamus, excommunicamus* (2). » A Hippone, nous l'avons dit, les « pénitents abondent. » Saint Augustin serait tout prêt à en grossir le nombre ; les églises sont pleines de fraudeurs, d'usuriers, d'adultères, d'ivrognes, de superstitieux, qui vont à tout propos consulter les devins (3). Mais que faire avec ces pécheurs invétérés, qui n'ont même plus le sens de leur faute? (4) La crainte le retient, que le coupable frappé n'en devienne pire (*Timemus ne ipso flagello peior fiat qui caeditur*) (5). Et il se souvient que l'Église est une mère pleine de miséricorde. Nulle part comme chez elle il ne faut savoir distinguer entre le péché et le pécheur et se montrer prêt à pardonner (*Nusquam tam vigere debent viscera misericordiae quam in catholica Ecclesia, ut tanquam vera mater nec peccantibus filiis superbe*

(1) *Epist.* 95, 3, (*P. L.*, XXXIII, 353). — (2) *Sermo* 224, 3, (*P. L.*, XXXVIII. 1094). — (3) « Quotquot habet Ecclesia periuros, fraudatores, maleficos, sortilegorum inquisitores, adulteros, ebriosos, faeneratores, mangones... » (*In I Joan.* tract. III, 9, (*P. L.*, XXXV, 1002). « Quis non contemnat ebriositatis peccatum? Abundat tale peccatum et contemnitur. » (*Sermo* 173, *P. L.*, XXXVIII, 125). — (4) *Sermo* 17, 3. — (5) *Ib.*

insultet, nec correctis difficile ignoscat(1). Après tout, il y a chez elle d'autres remèdes du péché que ceux de la pénitence rigoureuse (2), et le bon pasteur doit toujours avoir présent à l'esprit que sa mission est non pas de perdre, en appliquant indifféremment à tout le monde les mêmes remèdes, mais de corriger et de guérir, en les variant suivant que le suggère la diversité des malades à traiter. (*Sicut infirmitas admonet eorum quos utique non perdendos, sed corrigendos curandosque suscepimus*) (3). Sans doute l'Église tient du Christ le pouvoir de lier; il est prescrit de ne pas donner le saint aux chiens et l'apôtre recommande à Timothée de sévir publiquement contre les pécheurs afin d'en imposer aux autres (*Peccantes coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant*)(4); mais à côté de ces paroles, il y en a d'autres: celle de l'apôtre qui prescrit de reprendre l'insoumis, non point comme un ennemi mais comme un frère (5), et celle du Christ lui-même qui demande de le reprendre seul à seul. « *Corripe eum inter te et ipsum?* »

C'est donc que pour guérir les pécheurs il y a des traitements de plusieurs sortes et le devoir comme la responsabilité du pasteur est de les appliquer à propos, car « *alius sic, alius autem sic sanandus est* (6). »

(1) *De agone christiano* 30 32 (*P. L.*, XL, 308) et cf. *De fide et opp.* 3-4, (*ib.*, 199-200). *Sermo* 13,7, 8 (*P. L.*, XXXVII, 110). — (2) « Nisi essent quaedam non ea humilitate paenitentiae sananda, qualis in Ecclesia datur eis qui proprie paenitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse Dominus : *Corripe eum inter te et ipsum solum.* » (*De fide et opp.* 26, 48 (*P.L.*, XL, 228). — Sur la nature de ces *correptionum medicamenta*, voir l'art. cité dans la *Rev. prat. d'apol.* du 15 juin 1921, p. 265-268. C'est le même point de vue que K. Adam, a très bien repris et mis en lumière contre Poschmann dans : *Die geheime Kirchenbusse nach den heil. Augustin.* — (3) *De fide et opp.* 3-4, (*P. L.*, XL, 200). — (4) *I Tim.* V, 20. — (5) « Nolite quasi inimicum existimare, sed corripite ut fratrem » (*II Thess.* III, 14-15). — (6) *De fide et opp.* 3, 4 (*P. L.*, XL, 200).

II

Passons à Antioche. Saint Jean Chrysostome y tient le même langage, qui dénote les mêmes préoccupations et s'inspire des mêmes principes. Lui aussi veut que dans la détermination de la pénitence on ait égard, non seulement à la nature du péché, mais aussi aux dispositions et à l'état d'esprit des coupables : c'est la doctrine que, comme saint Augustin, il déduit des recommandations de saint Paul aux Corinthiens à propos de l'incestueux de Corinthe : la crainte de sa faiblesse lui fit faire grâce (1).

Mais surtout, comme saint Augustin, il est ému des responsablités qui de ce chef incombent aux pasteurs. Ils guérissent du péché par leurs sermons, par les indications générales qu'ils y donnent sur les remèdes à employer, ce qui n'exige aucune connaissance spéciale des malades et laisse aux intéressés le soin de faire eux-mêmes leur choix (2) ; mais il leur appartient d'en guérir aussi par des applications individuelles de ces remèdes, ce qui suppose déjà une connaissance préalable et approfondie du malade et de son mal. Mais, c'est ici surtout, quand une fois le mal leur est connu, que leur embarras est extrême (3). Il n'est point dans leur rôle de procéder par contrainte : bon pour les simples bergers de lier, de brûler, d'isoler, de varier la nourriture ou d'en tenir

(1) Ὅθεν μανθάνομεν, ὅτι οὐ δεῖ μόνον πρὸς τὴν φύσιν τῶν ἁμαρτημάτων, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ τὴν ἕξιν τῶν ἁμαρτανόντων τὴν μετάνοιαν ὁρίζειν· ὃ καὶ τότε ὁ Ἀπόστολος ἐποίησε [*II Cor.* II, 6-11]. Καὶ γὰρ ἐφοβεῖτο αὐτοῦ τὸ ἀσθενές (*in II Cor.* hom. IV, 4, *P. G.* LXI, 422). — (2) *Quod non oporteat peccata fratrum evulgare* hom. 3, 4 (*P. G.*, LI, 356-357). — (3) « Ἐπειδὰν δὲ καὶ καταφανὴς γένηται [ἡ νόσος] τότε πλείονα αὐτῷ παρέχει τὴν δυσκολίαν » *De sacerdotio*, II-3 (*P. G.*, XLVIII, 634). Tout ce qui suit est tiré de ce passage (3-4) très justement célèbre. On en peut voir justifié le caractère pénitentiel dans les *Recherches de science religieuse*, I (1910), p. 228-240 et 314-318.

éloigné comme il leur plaît. Un pécheur ne se guérit pas ainsi malgré lui. Aussi est-ce un art difficile pour les prêtres que de persuader à leurs malades qu'ils acceptent leurs remèdes (1). Vouloir les lier de force ou leur appliquer le fer malgré eux serait, sous prétexte de les guérir, s'exposer à les blesser à mort.

Que faire donc? (Τί οὖν ἄν τις ποιήσεις;) Saint Jean Chrysostome n'ignore pas les inconvénients d'une indulgence excessive : « certains pécheurs se laissent aller et deviennent pires, s'ils ne sont point punis. » Mais, d'autre part, « combien sont mis hors d'eux-mêmes et renoncent à se sauver pour ne pouvoir pas supporter l'amertume des remèdes qu'on leur impose? » (ἀπὸ τοῦ μὴ δυνηθήναι πικρῶν ἀνασχέσθαι φαρμάκων) (2) « J'en pourrais citer beaucoup, écrit-il, qu'on a précipités à fond dans le désordre pour leur avoir demandé une expiation proportionnée à leurs fautes (3). » Aussi sa conclusion est-elle ici encore qu'il faut éviter de proportionner la pénitence (τὴν ἐπιτιμίαν) à la seule gravité des fautes commises, mais avoir égard aussi à ce que le pécheur est disposé à accepter (τῆς τῶν ἁμαρτανόντων στοχάζεσθαι προαιρέσεως); sinon, la déchirure qu'on prétendait réparer ne fera que s'agrandir et les efforts pour remettre debout n'aboutiront qu'à rendre la chute plus profonde. Ce qu'il faut donc au pasteur, c'est l'intelligence et le coup d'œil qui lui fait pénétrer à fond l'état d'âme de son malade. (Διὰ τοῦτο πολλῆς δεῖ τῆς συνέσεως τῷ ποίμενι, καὶ μυρίων ὀφθαλμῶν πρὸς τὸ περισκοπεῖν πάντοθεν τὴν τῆς ψυχῆς ἕξιν).

Et ici, saint Jean Chysostome ne dissimule point que les adoucissements pourront aller fort loin. Il faudra avoir égard

(1) Διὰ τοῦτο πολλῆς χρεία τῆς μηχανῆς, ἵνα πεισθῶσιν, ἑκόντες ἑαυτοὺς ὑπέχειν ταῖς παρὰ τῶν ἱερέων θεραπείαις οἱ κάμνοντες" (Ib. 634). — (2) *Ib.* 635. — (3) Πολλοὺς ἄν ἔχοιμι λέγειν τοὺς εἰς ἔσχατα ἐξοκείλαντας κακὰ διὰ τὸ δίκην ἀπαιτηθῆναι τῶν ἁμαρτημάτων ἀξίαν » (*Ib.*).

aux faiblesses, aux préjugés et aux prétentions que peuvent faire naître des habitudes de vie mondaines, la situation ou le milieu social. « Car, il y a des âmes faibles, dissipées, vivant au milieu des délices du monde; il y en a d'autres très fières de la noblesse de leur race ou de leur autorité, qui, retirées doucement et peu à peu du péché, peuvent être débarrassées sinon totalement, du moins en partie du mal qui les tient, mais dont, si l'on prétend leur infliger une correction sévère, on n'obtiendra pas même le moindre amendement (1). »

Voilà bien, tracée par le diacre d'Antioche la ligne de conduite que nous avons vu le futur évêque d'Hippone se fixer à lui-même pour en faire la règle de son activité pénitentielle. On aimerait à constater que lui aussi devenu prêtre y fut fidèle. Mais sans doute son ministère pénitentiel, dans sa ville natale, demeura-t-il fort restreint. L'évêque, en général, en avait alors le monopole. Mais, à peine monté sur le siège de Constantinople, nous savons qu'il apporta à guérir les pécheurs l'empressement paternel que faisait prévoir son traité sur le *Sacerdoce*. Ses adversaires s'en firent même plus tard une arme contre lui. « Il encourage à pécher », portait l'acte d'accusation lu au concile du Chêne : « S'il vous arrive de pécher une seconde fois, enseigne-t-il, faites pénitence une seconde fois; chaque fois que vous avez péché, venez me trouver et je vous guérirai (2). » Dès le début de son pontificat, l'évêque novatien de Constantinople, dans un écrit dirigé contre lui, avait également relevé cette attitude d'indulgence : « Mille fois, s'il le faut, lui faisait-il dire, mille fois faites pénitence et mille fois vous aurez accès aux saints mystères (3). » On entrevoit par là le courage avec lequel le saint s'était mis à sa tâche de pasteur et le soin avec lequel il mettait à la portée de toutes les âmes le remède de

(1) *O. c.*, II-4, *P. G.*, XLVIII, 635). — (2) Cité par PHOTIUS (*Biblioth.* cod. 59, *P. G.*, CIII, 112 A). — (3) « Χιλιακις μετανοήσας εἴσελθε ». (SOCRATE : *H. E.* VI, 11, *P. G.*, LXVII, 725-728).

la pénitence. En pratique, il allait jusqu'au bout des atténuations que faisait prévoir l'esprit dont était animée sa théorie du ministère pénitentiel.

Nous ne ferons que signaler, par manière de transition, les traces du même esprit qui se relèvent dans l'œuvre pastorale de saint Ambroise. Son biographe nous le montre, dans son ministère de confesseur, toujours prêt à s'apitoyer sur le pécheur. « Chaque fois, écrit-il, que, pour obtenir la pénitence, quelqu'un venait lui confesser ses fautes, il pleurait au point d'arracher des larmes au pénitent lui aussi. La chute du pécheur lui semblait la sienne propre (1). » Et lui-même, tout pénétré qu'il est de ses responsabilités de médecin des âmes, nous apparaît en effet qui s'accuse pour excuser : « Je n'étais pas digne d'être évêque, je le sais, car je m'étais livré au monde. Celui-là donc, Seigneur, que, comme il se perdait, vous avez appelé au sacerdoce, maintenant qu'il est prêtre, ne le laissez pas périr. Et tout d'abord, donnez-moi de savoir compatir affectueusement aux pécheurs... Chaque fois que le péché d'un coupable m'est révélé, que je sache prendre ma part de sa douleur. Au lieu de le reprendre avec hauteur, que je sache m'affliger et pleurer (2). » Et il continue en s'appliquant à atténuer, l'une après l'autre, la culpabilité de la jeune fille victime des occasions et des entraînements de son âge (3), celle de l'avare, (4) celle de l'homme qui se laisse emporter à la colère : « le laïque est bien plus excusable que l'évêque d'agir ainsi sous le coup de l'émotion » (5). Puis il conclut en s'animant, avec tous ses collègues, à ne point rougir de se reconnaître plus coupables que celui qu'ils croient avoir à reprendre. « *Non ergo erubescamus dicere graviorem nostram culpam esse quam eius quem arguendum putamus* » (6).

(1) *Vita* XXXIX-1 (*P. L.*, XIV, 40). — (2) *De paenitentia*, II. 8, 73 (*P. L.*, XVI, 515). — (3) 74 (Ib.). — (4) Ib. — (5) « Leviorem causam laïcus habet quam episcopus, eo quod commotus egerit aliquid » (76). — (6) 77.

Ainsi porté à justifier, à excuser tout au moins, le pécheur, comment l'évêque de Milan eût-il hésité à lui adoucir la pénitence? On comprend que formé à cette école, ou tout au moins ayant vécu dans cette atmosphère, saint Augustin se soit ensuite montré si conciliant pour les péchés d'ignorance ou de faiblesse.

III

Mais tout ceci est de la fin du 4e siècle, des débuts du 5e, alors que la foule envahissant l'Église a pu imposer, arracher ces accommodements. Remontons. Nous voici au 3e siècle, au lendemain ou au milieu des persécutions. Novatien vient de faire schisme. Pour s'opposer à l'Église, il prêche le rigorisme absolu. Voyons à l'œuvre l'évêque catholique. En Syrie, l'auteur de la *Didascalie des Apôtres* prétend justement lui tracer la conduite à tenir en face des « purs ». Son 2e livre est un véritable traité de pastorale. Or, en même temps que l'intrépidité à dénoncer et à combattre le péché, il prêche la plus grande bienveillance à l'égard du pécheur qui se repent. « Médecin de l'Église, l'évêque doit offrir ses remèdes à tous les malades » (1), mais qu'il se garde de procéder avec la dureté de cœur des hommes (2); qu'il s'inspire au contraire de la bonté, de la bénignité du Dieu qui, pour éviter de désespérer les pécheurs, promet le pardon à tous ceux qui se repentent (3). Qu'il se montre donc patient, compatissant pour ses malades et ne recoure aux remèdes violents, aux amputations surtout, qu'après avoir essayé de toutes les ressources de son art (4). On ne lui demande pas en effet d'imposer aveuglément un régime uniforme et fixé d'avance : le traitement du pécheur est essentiellement d'ordre individuel. A l'égard de son malade, la disposition première de l'évêque doit être celle de la

(1) 20, 11 (Ed. Funk, p. 76 et 77). — (2) 14, 11 (F. 54 et 55). — (3) 12 (F. 48 et 49). — (4) 41, 3-9 (F. 130-133).

clémence et de la miséricorde. « Bousculer celui qui marche sur le bord d'un torrent, serait le jeter soi-même à l'eau et se rendre coupable de sa mort. L'évêque au contraire lui tendra la main et l'aidera à remonter, de peur qu'il ne périsse » (1). Qu'il s'applique la parole du prophète : *quod contritum est alliga, et quod errat adhortare, et quod periit require*, et il y apprendra soit à rendre courage et confiance au pécheur endurci qui s'obstine à ne pas même essayer de la pénitence, soit à ramener celui qui a déjà pris rang parmi les pénitents, soit à guérir par ses admonestations et sa prière (2) celui qu'il trouvera sur la route boiteux et les membres brisés par le péché.

La théorie du ministère de la pénitence est donc bien déjà celle de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome, de saint Augustin. Mais la pratique surtout apparaît animée des mêmes principes. Plus que personne, saint Cyprien a senti le poids des responsabilités pastorales. Malgré la rigidité de son caractère, malgré son souci constant de l'uniformité, malgré sa fermeté à exiger des apostats une pénitence sévère, la loi première de son ministère, qui est de sauver et de ne point perdre, l'amène lui aussi à tempérer et à réduire. Les circonstances, la préoccupation d'un plus grand bien le font se contenter parfois des expiations les plus sommaires.

Celles des apostats, qui avaient « sacrifié », devaient durer des années. Mais l'été arrive avec ses fièvres et sa mortalité : quelque courte qu'ait été la pénitence, il est bien entendu qu'on absoudra ceux qui seront en danger de mort : « *nec enim fas erat aut permittebat paterna pietas et divina clementia... ut de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur* » (3). Même en cas de guérison, la réduction de peine ainsi obtenue restera acquise (4).

(1) 15, 3 (F. 59). — (2) 20, 4-5 (F. 72 et 73). — (3) *Epist.* LVII, 1. — (4) *Epist.* LV, 13. Plus tard, ailleurs, on exigea au contraire des pénitents ainsi absous, de reprendre place parmi les pénitents jusqu'à l'expiration de

Voici la persécution qui menace de se rallumer : vite, qu'on réconcilie les pénitents : « *necessitate cogente* ». Il le faut. La « paix » leur est nécessaire pour pouvoir se nourrir du Christ avant d'affronter le combat (1). Voici un chef de famille qui a cru pouvoir s'acheter un certificat de sacrifice : c'est un « libellatique ». A vouloir l'astreindre à la pénitence commune, on risque de le voir se buter et passer au schisme ou à l'hérésie avec tous les siens : saint Cyprien l'admet à la paix ; à Dieu ne plaise qu'il abandonne ainsi au démon cette femme et ces enfants que leur père, par sa démarche, avait précisément voulu sauver de l'apostasie : *[ne]* « *ascribatur nobis in die iudicii nec ovem sauciam curasse et propter unam sauciam multas integras perdidisse* (2). »

En Italie, d'ailleurs, le pape Corneille fait preuve d'une condescendance analogue. Là, c'était un évêque, qui, après avoir entraîné tout son peuple dans sa chute, en ramenait maintenant la plus grande partie et l'associait à sa pénitence. Sous peine de renoncer à reconstituer cette église, force a été au pape de l'admettre à la communion sans autre expiation : « *conligendis fratribus nostris... necessitate succubuit* ». Ce qui manquait à la satisfaction de l'évêque, on a considéré que le retour et le salut de ses fidèles le pouvait compenser (3).

En Afrique, de nouveau, un collègue de saint Cyprien a poussé plus loin encore l'indulgence : à l'égard d'un prêtre apostat, il a pris sur lui d'abréger la pénitence convenue et la « satisfaction due au Seigneur. » Le cas, ici, paraît d'autant plus grave que l'évêque s'est ainsi écarté de la ligne de conduite arrêtée d'un commun accord ; il n'y avait d'ailleurs aucune urgence, aucune nécessité ; la population ne le demandait pas. L'indulgence a donc été toute spontanée

leur peine. Cf. v. gr. syn. d'Orange en 441, *can.* 3 (MANSI, 6, 436) ; *Statuta Ecclesiae, antiqua, can.* 20 et 21(*P. L.* LVI, 882- 883). — (1) *Epist.* LVII, 1-2. — (2) *Epist.* LV, 14-15. — (3) *Epist.* LV, 11.

et le métropolitain de Carthage ne dissimule pas que pour sa part il la regrette : il a d'ailleurs bien averti son collègue de n'avoir pas à recommencer. Mais, il n'importe. L'évêque a absous; la paix qu'il a accordée reste acquise au fidèle : « *pacem tamen quomodocumque a sacerdote Dei semel datam non putavimus auferendam* (1). »

Lui-même, du reste, dans sa propre ville épiscopale, pour faciliter à certains égarés le retour au bercail, le voici qui consent à des adoucissements de pénitence bien autrement douloureux.

Depuis longtemps, une portion de son troupeau, entraînée par quelques clercs, lui tenait tête. Au début de la persécution, elle avait affecté d'accueillir sans pénitence les premiers apostats. Maintenant que l'un de ces clercs s'est fait nommer évêque, bien des yeux se sont ouverts, et tous les jours quelques-uns de ces malheureux demandent à rentrer. Ils n'ont pas à expier que leur apostasie et leur rébellion passagère; bien d'autres crimes sont à leur charge, et l'usage voudrait qu'on les mît longtemps à l'épreuve. Mais, quand il les voit frapper à la porte de son église, le bon pasteur s'émeut : c'est à Dieu lui-même qu'il aura à répondre de ces âmes. Aussi est-ce avec angoisse qu'il examine leur cas à chacun. (*Ad ecclesiam pulsant, nobis tamen a quibus ratio Domino reddenda est anxie ponderantibus et sollicite examinantibus qui recipi et admitti ad ecclesiam debeant*) (2). « O frère très cher, écrit-il au pape Corneille, que n'êtes-vous ici, que n'assistez-vous au retour de ces schismatiques perfides! Vous verriez la peine que j'ai à persuader à nos frères qu'ils se contiennent, à obtenir que, faisant taire leur douleur, ils consentent à recevoir et à guérir ces misérables (3). » Les fidèles sont témoins; ils participent d'une certaine manière au jugement. Ils connais-

(1) Epist., LXIV, 1. — (2) *Epist.* LIX, 15. — (3) *Ib.*

sent l'inconduite de ces dévoyés ; leur mauvais esprit et leurs prétentions les révoltent ; la pensée qu'on veut les introduire dans leurs rangs les fait frémir d'indignation. « J'arrive à peine, poursuit l'évêque, à leur persuader de les accueillir ; je leur extorque plutôt leur consentement (1). » Et il ne dissimule pas que leur répugnance est bien légitime. Mais, reprend-il sur un ton où se révèle toute son âme de prêtre et de pasteur, « l'Église ne saurait se fermer à qui que ce soit, ni l'évêque se refuser à personne. Notre patience, notre indulgence, notre sympathie est acquise à tous ceux qui se présentent. Pour l'amour de l'unité à rétablir, je passe sur tout, je ferme les yeux sur tout. Même les péchés commis contre Dieu, — l'apostasie — je renonce à les juger avec rigueur. A remettre ainsi les fautes au delà de toute mesure, je me rends presque coupable moi-même. Mes bras et mon cœur sont ouverts à ceux qui viennent avec repentir et satisfont à leur péché par l'humble et simple aveu qu'ils en font » (2).

Le droit du prêtre à juger souverainement du péché et du pécheur s'exerce ici, on le voit, dans toute sa plénitude. Lui aussi, l'évêque du 3e siècle, a conscience de ce pouvoir. Il perçoit clairement le devoir qui en résulte de passer outre parfois à la gravité objective de la faute pour s'attacher uniquement à l'expiation que les dispositions actuelles du coupable ou les circonstances lui rendent possible ou acceptable. Et ce devoir, malgré les répugnances qu'y éprouve son sens profond du péché, il le remplit. Quand l'occasion s'en présente, il prend résolument l'initiative des adaptations et des atténuations que lui montre nécessaires son sens non moins profond des responsabilités pastorales.

(1) *Ib.* — (2) « Remitto omnia, multa dissimulo studio et voto colligendae fraternitatis. Etiam quae in Deum commissa sunt non pleno judicio religionis examino. Delictis plus quam quod oportet remittendis paene ipse delinquo. Amplector prompta et plena dilectione cum paenitentia revertentes, peccatum suum satisfactione humili et simplici confitentes. » (*Ib.* 16.)

Son exemple se joint donc très à propos à celui des évêques du 4e siècle pour rassurer les confesseurs et les pasteurs de tous les âges. Exceptionnelles et plus rares tout au moins à leur époque, ces atténuations extrêmes de la pénitence ont pu devenir ensuite fréquentes et usuelles. Mais le même principe les a toutes commandées et réglées : aller jusqu'au bout des pouvoirs reçus du Christ pour guérir ses brebis et leur rendre la vie.

Après cela, que la vie recouvrée dans ces conditions soit bien débile ; que les dettes contractées par le pécheur soient loin d'être toutes remises et acquittées : confesseurs d'aujourd'hui et pasteurs de jadis en tombent aisément d'accord. Saint Cyprien ne craignait pas d'affirmer, à propos des jugements de paix ainsi rendus par les prêtres, que Dieu pourrait avoir à les reviser et à les amender dans une certaine mesure (1) ; autre chose est d'être admis d'emblée à la gloire, autre chose d'être relégué pour un temps au cachot où se parfont les paiements différés (2). Mais la lettre même où il plaidait ainsi, auprès de son collègue Antonianus, la cause de l'indulgence, était l'anticipation exacte de la parole de saint Raymond de Pennafort au confesseur que troublerait la disproportion matérielle des fautes accusées et de la pénitence prescrite : « *Si non potest gaudere sacerdos de omnimoda eius purgatione, gaudeat saltem quia ipsum liberatum a gehenna ad purgatorium possit transmittere* » (3).

P. GALTIER. S. I.

(1) *Epist.* LV, 18. — (2) Ib. 20. — (3) *Summa de paenitentia.* Romae 1603, 480.

La Religion catholique en esprit et en vérité.

Nous avons eu l'occasion d'insister ici-même (1) sur la nécessité de la coopération à la grâce sacramentelle, en particulier dans l'usage du sacrement de Pénitence ; et nous attirions en même temps l'attention des confesseurs sur l'évidente insuffisance de cette coopération chez un grand nombre de pécheurs, notamment parmi nos récidivistes des grandes fêtes. A la suite de ces articles, des hommes d'expérience nous ont exprimé l'avis que le mal, dont nous parlions, tient à une cause générale et profonde, à savoir le manque de vie intérieure, dont souffrent les âmes. Il semble, en effet, difficile de le nier : la religion de nombreux chrétiens s'est réduite à si peu de chose, qu'on la croirait passée tout entière dans les quelques pratiques extérieures, auxquelles ils sont restés fidèles. Dans cette religion sans âme, sans vie, qui reconnaîtrait le culte en esprit et en vérité, que Notre Seigneur inculquait à ses disciples? Sans nous en être rendu compte, ne sommes-nous pas un peu responsables de cet affaiblissement de la vie chrétienne? N'avons-nous pas, sans y faire attention, contribué pour notre part au développement d'une conception presque toute mécanique et matérielle de la religion? Lorsque nous les invitons à s'approcher des sacrements, les fidèles n'ont-ils pas pu s'y méprendre et croire que tout serait fait, s'ils accomplissaient sans grand effort intérieur la démarche recommandée? Nous voyant satisfaits des résultats tout extérieurs et tangibles de nos exhortations, n'ont-ils pas été induits à confondre la religion avec l'exécution de certains rites, la récitation de certaines formules, la fidélité à certaines obligations périodiques? Surtout, dans notre enseignement, n'avons nous pas

(1) Voyez *N. R. Th.* t. XLIX (1922), 185.

trop négligé le dogme, trop exclusivement cherché à moraliser et trop peu à instruire ? (1) Sans l'appui du dogme, les exigences de la vie chrétienne, les devoirs qu'elle impose, manquent de fondement, et bientôt les fidèles, ignorant les splendeurs et la profondeur de la charité divine, ne sentent plus dans la religion que le joug, dont elle les charge, sans se douter de l'amour et de la vérité, dont elle est pénétrée. Ajoutez que jouissant d'un bien-être croissant, l'inquiétude religieuse s'est assourdie et comme tue en eux, et certes, les instructions, qu'ils reçoivent à la messe du dimanche ne suffiront pas, telles quelles, à la réveiller dans leurs âmes. N'est-il pas naturel, dans ces conditions, que les masses s'éloignent d'une religion, dont elles éprouvent d'autant moins le besoin qu'elle leur est presque entièrement inconnue ?

Où trouver le remède ? Le doute ne semble pas possible. Avant toute chose, il faut instruire nos chrétiens. Il faut que nous leur donnions l'intelligence, et par là, le respect, l'admiration, l'amour de la vie chrétienne et de ses exigences, de cette vie surnaturelle des âmes. Pour y parvenir, il n'y a d'autre moyen que de prêcher le dogme. Aussi bien, n'est-ce pas uniquement à la lumière du dogme que les devoirs de la vie chrétienne s'éclairent et prennent un sens ? Lorsque le bienheureux Canisius voulait apprendre à de simples fidèles à détester le péché, il leur parlait de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes et leur rappelait que le don du Saint-Esprit avait été la grande grâce de leur baptême (2).

Une prédication plus dogmatique, par conséquent, tel est

(1) Combien de fois n'entend-on pas prêcher la haine du péché au nom du bonheur, de la paix, de l'intérêt social ? Mais combien de fois pour des raisons spécifiquement chrétiennes ? On parle, il est vrai, de l'autorité de Dieu, et l'on s'étend, pour la faire admettre, sur des comparaisons malheureusement tout extérieures, sans chercher à pénétrer la raison intérieure de cette autorité, la création, d'une part, la présence de Dieu en nous, d'autre part, et son union intime avec nos âmes. — (2) Voyez CAENEN, S. I., dans *Pastor bonus*, 1921, n° 3

le premier besoin du temps (1). Nous ne disposons guère, à cet effet, que des instructions catéchétiques du dimanche. Malheureusement, elles ne peuvent durer le plus souvent, dira-t-on, que de sept à dix minutes? (2) Or, s'il est possible, à la rigueur, de développer suffisamment une idée en un temps si court il ne l'est guère d'appuyer cette idée sur un récit de l'histoire sainte, un trait de la vie des saints ou de l'histoire de l'Église, en un mot, de lui donner corps et vie. Et de la sorte, étranger de plus en plus à l'Écriture, à la Tradition, à la vie des Saints, à l'histoire de l'Église, réduit à se nourrir de notions abstraites, qu'il saisit peu et qui ne lui parlent pas, le peuple fidèle n'a de sa religion que quelques vagues fragments d'idées, toutes froides, toutes sèches, comme squelettiques, sans clarté pour son intelligence, sans action sur sa vie. N'avons-nous pas trop peur de lui demander un effort? Lui faisons-nous croire au prix de la doctrine, en consacrant si peu de temps à la lui donner? Nos instructions catéchétiques du dimanche devraient avoir plus d'ampleur, c'est une première conclusion à tirer. Sans doute, en accordant plus de jeu aux prédicateurs, on risque de voir le temps passer plus d'une fois à des développements intempestifs (3), mais il est possible de parer au danger. L'autorité diocésaine ne pourrait-elle pas suivre et diriger de plus près l'enseignement catéchétique du dimanche, en prescrire en détail le programme : la chose se pratique en Angleterre, où le canevas des instructions est expédié de l'Évêché à toutes les paroisses.

(1) Une discussion intéressante montre que le même besoin se fait sentir en Amérique, *The Homiletic and Pastoral Review*, 1922, nos 11 et 12 ; *The Ecclesiastical Review*, oct. 1921. — (2) Dans certaines paroisses, des prêtres zélés érigent en principe que c'est bien suffisant. Ailleurs on va jusqu'au quart d'heure. « Mais quel sujet peut-on traiter à fond en vingt minutes? » nous écrit un prêtre, trop savant et trop consciencieux peut-être. — (3) Nous avons entendu exposer devant un auditoire de paroisse populaire les difficultés métaphysiques du dogme de la Sainte Trinité!

§ 1. UTILISATION DES FÊTES EN VUE DE L'ENSEIGNEMENT

Il ne suffira pas d'instruire davantage, il faudra encore instruire mieux à propos. Que l'on songe, par exemple, à la façon dont on enseigne le devoir pascal, enseignement si nécessaire, aujourd'hui, puisque tant de pénitents, nous l'avons constaté des centaines de fois, et combien d'autres avec nous! ont perdu jusqu'à la notion du ferme propos, requise cependant pour l'efficacité de leur confession. Or, le cycle des instructions catéchétiques se déroulant sur un espace de trois ou quatre ans, il peut se faire qu'on prêche le devoir pascal aux environs de la Pencôte! On devine avec quel fruit! Ne pourrait-on grouper un certain nombre d'instructions en séries préparatoires aux principales fêtes de l'année? (1) Le peuple y gagnerait de comprendre les fêtes qu'il célèbre, de les «vivre», notre enseignement y gagnerait en efficacité pratique, et d'autant plus solidement et profondément qu'il se développerait, par la force des choses, dans le sens dogmatique, que nous avons trop négligé.

I. A titre d'exemple, voici la série d'instructions, que nous proposerions de faire avant Pâques. *1e instruction*. Sujet : la grâce baptismale. Dès le début de la série on indiquerait clairement le but à atteindre : la rénovation pascale. On exposerait l'action rénovatrice de l'Esprit-Saint dans les cœurs, on insisterait sur les saints désirs, qui doivent remplir l'âme chrétienne : la liturgie de la bénédiction des fonts fournirait, à ce double point de vue, ample moisson d'idées, à la fois touchantes et sublimes.

2e instruction. Sujet : le péché originel, la concupiscence, la pénitence. La pénitence, ce serait le moment de le rappeler,

(1) Beaucoup de curés s'efforcent de donner des triduums, des semaines préparatoires avant les grandes fêtes. Avec grand profit, sans doute. Mais l'auditoire est moindre encore qu'aux messes, et ceux qui en auraient le plus besoin n'y sont évidemment pas.

consiste essentiellement dans le repentir, le ferme propos, mais aussi la *peine*, généreusement acceptée, du devoir accompli jusqu'au bout. Si le devoir est, en effet, pénible, le péché originel, dont nous subissons la tare (1), la concupiscence, nos propres péchés en sont la cause : se vaincre est, dès lors, une nécessité, et cela est juste et bon; en tout chrétien doit vivre un ascète.

3e instruction. Sujet : le mal du péché. Ce serait l'occasion de marquer nettement la distinction entre les péchés matériels, simplement regrettables, et les péchés formels, qui nous rendent coupables et nous souillent (2). Au mal du péché on opposerait le désir de la réparation par la confession.

4e instruction. Sujet : le ferme propos de changer de vie, et l'accusation détaillée de ses fautes. Une instruction entière ne serait pas de trop, croyons-nous, pour restaurer dans les consciences la notion presque abolie du ferme propos. On ferait comprendre que si le ferme propos est compatible avec les rechutes, et même avec la prévision des rechutes, il implique néanmoins essentiellement l'espoir fondé de l'amendement (3), et suppose la volonté efficace de se servir des moyens nécessaires. Quant au devoir de l'accusation détaillée, il semble que la notion elle-même s'en perde, non moins que celle du ferme propos. En réveillant cette notion dans la conscience de ses auditeurs et en leur expliquant ce devoir, le catéchiste ferait sans doute gagner ensuite du temps au confesseur, et ce serait double avantage.

(1) Notre peuple sait vaguement que le péché originel est une tare, dont nous ne sommes pas entièrement libérés. Mais tout cela lui paraît si lointain, si peu réel, et, à certains égards, non seulement incompréhensible, mais plus ou moins odieux. Beaucoup n'ont plus aucune honte de la concupiscence, n'en saisissant plus la nuisance, ne comprennent donc plus la nécessité de lutter et de se renoncer, ce qui est pourtant à la base de toute vie chrétienne. — (2) Bon nombre d'âmes paraissent avoir plus de remords de ceux-là qu'ils n'ont de repentir de ceux-ci. — (3) Les grands moralistes sont d'accord pour reconnaître qu'un ferme propos réel ne va pas sans *quelque* espoir d'amendement. D'aucuns oublient cela.

5e instruction. Sujet : la puissance de l'amour divin, sous ce double aspect, et de l'amour qui donne et conserve la vie de la grâce : la communion pascale, et de l'amour qui communique l'énergie du sacrifice : la participation par la sainte messe au sacrifice de la croix. Il serait aisé de justifier à cette occasion les préceptes de l'assistance à la messe et de la communion pascale, et de montrer combien l'Église est maternelle et bienfaisante en nous imposant un minimum de recours aux sources de la vie surnaturelle.

Préparé de la sorte, commenté, expliqué, fondé sur les véritables et profondes raisons, le devoir pascal cesserait de ressembler à une corvée officielle ; il ne serait plus seulement la démarche annuelle obligatoire, destinée, dans l'interprétation des fidèles, à assurer, comme l'assistance à la messe du dimanche, le culte extérieur, en lequel toute la religion, ou le plus clair de la religion se résume ; il recouvrerait au contraire toute sa signification, il redeviendrait le moyen désirable, indispensable du renouveau spirituel ; dans la pensée des fidèles, comme dans la réalité, la grâce de Pâques rejoindrait la grâce du baptême, et tout l'ensemble de la vie chrétienne, placé dans sa vraie perspective, s'inonderait de clarté : notre naissance au baptême, où, marqués d'un signe indélébile, nous devenons les enfants de Dieu ; puis, notre croissance dans la grâce reçue, par l'Eucharistie, la charité, l'exercice des vertus, et, après les chutes, notre retour à la vie du baptême, par le sacrement de Pénitence. Il n'est pas jusqu'aux cérémonies de la Semaine Sainte, dont la bienfaisante influence ne dût singulièrement croître par suite d'une intelligence plus pénétrante de nos mystères.

II. Entre Pâques et la Pentecôte on pourrait utilement grouper les leçons du catéchisme, qui ont trait aux vertus chrétiennes : on insisterait sur le double aspect des vertus, lesquelles, tout en étant des dons gratuits de la divine Bonté, appellent cependant et attendent en quelque sorte pour

produire leurs effets la libre coopération de l'homme. Le voisinage de la fête de Pentecôte amènerait à parler souvent de l'Esprit-Saint, de son habitation dans l'âme : on montrerait comment cette présence de l'Esprit en nous, avec l'effusion des grâces et des dons, qui l'accompagne, est la suite naturelle de la grâce baptismale, et comment la vie chrétienne tout entière, tant du côté de Dieu que de la créature, n'est que la mise en œuvre, le développement, l'épanouissement de cette grâce. Ainsi conçue, la vie chrétienne n'apparaîtrait-elle pas riche et positive, vie toute de progrès, de grandeur et de beauté, consistant bien plus dans l'exercice des vertus et l'activité de l'amour que dans la résignation à des défenses et à des contraintes sans nombre et la répétition monotone des chutes et des relèvements? Dans le même ordre d'idées on utiliserait, en la rendant vivante et pratique, la notion du caractère ineffaçable, qu'imprime dans l'âme le sacrement de confirmation (1). Le temps de la Pentecôte n'est-il pas tout désigné pour rappeler chaque année ces vérités? Et nous souhaiterions qu'on trouvât le temps, au cours de ces instructions, de raconter aux fidèles les effets merveilleux de la descente du Saint Esprit sur les premiers chrétiens : l'occasion s'offrirait alors de leur faire comprendre que la venue de l'Esprit doit être efficace encore de nos jours, que l'Esprit du Père et du Fils les a marqués de son sceau, pour le temps et pour l'éternité, afin qu'ils aient, comme les premiers chrétiens, dans les circonstances toutes concrètes de leur vie, le courage et la force de proclamer leur foi, de s'abstenir au moins de toute action, de toute parole, de toute attitude, qui en serait comme la négation pratique, dussent-ils subir des persécutions pour prix de leur fidélité. Et poursuivant toujours dans la même direction, nous voudrions qu'on leur expliquât la vertu

(1) Nous reviendrons au § 2 sur l'enseignement que comporte la permanence de ce caractère.

conférée au Saint-Chrême par la prière de l'évêque, le symbolisme de l'onction des athlètes (1), la signification de l'imposition des mains, faite au nom de l'Église et avec son autorité. Allons plus loin encore. Cet enseignement, à la fois dogmatique et liturgique devrait servir à éveiller dans les âmes l'esprit de zèle, à y exciter l'intérêt pour la mission chrétienne dans le monde; à rappeler le devoir, qui incombe à chacun, non sans doute de parler des langues et d'exercer des charismes, comme les apôtres, mais de prendre sa part dans le travail de la mission, par l'édification de sa vie, par l'assistance donnée, dans la mesure du possible, à ceux qui s'y consacrent plus directement, notamment dans les pays infidèles : si tous, nous ne pouvons être des missionnaires, tous nous pouvons, nous devons avoir une étincelle de leur zèle, quelque chose de leur âme; l'enthousiasme conquérant des premiers chrétiens n'est pas démodé, il est la conséquence de la charité chrétienne et de son caractère universel (2).

La considération du sacrement de l'Ordre se rattache naturellement à celle des dons de l'Esprit Saint, de ses grâces, de ses charismes, et par là, aussi celle de la hiérarchie catholique, de son origine, de ses pouvoirs. Tout cet ensemble d'événements et d'institutions est si intimement lié, d'une part, à la dernière Cène, d'autre part, aux mystères de la Résurrection, de l'Ascension, de la Pentecôte, que ce serait éclairer singulièrement le sens de ces fêtes et en augmenter considérablement l'intérêt, comme aussi l'intérêt de l'enseignement qui les concerne, que d'en dégager toute la significa-

(1) De la sorte les fidèles comprendraient le sens de la métaphore « soldats du Christ, » ils se rendraient compte que la grâce du sacrement de confirmation ne dort pas, mais que, journellement, ils peuvent, s'ils veulent essayer de vivre leur foi, expérimenter en quelque sorte son action; il leur paraîtrait beau d'être marqués du sceau divin afin de manifester aux yeux des hommes l'esprit du Christ, qui les meut. — (2) Benoît XV, Pie XI, après lui, semblent bien avoir voulu réveiller le zèle pour les missions lointaines.

tion et toute la portée dogmatique par une série d'instructions, telle que nous les proposons. Peut-être aussi, ayant mieux fait comprendre l'Église, inculqué plus efficacement le respect de sa hiérarchie, fait admirer plus concrètement sa mission, aurions-nous éveillé au cœur des parents de saintes ambitions pour leurs enfants. Une ou deux instructions sur le sacrement de l'Ordre viendraient donc bien à leur place avant la Pentecôte.

III. Après la Pentecôte, et comme au terme de l'œuvre désormais accomplie ici-bas, voici la fête de la Sainte Trinité, avec la perspective de la vision béatifique. Ce que nos chrétiens attendent, c'est un exposé accessible, mais consolant, vivifiant, de ce mystère des mystères, de ce dogme de vérité et d'amour (1).

Puis, ce sera la fête du Saint Sacrement avec la procession solennelle, qui en rehausse l'éclat. Il s'imposera alors d'expliquer le culte et l'adoration que nous devons au Seigneur, présent sous les espèces : cet aspect du dogme, la présence eucharistique, n'est pas identique à celui de la nourriture et du sacrifice eucharistiques, il demande à être considéré à part (2).

La fête de la Toussaint rappelle le dogme de la Communion des Saints, si peu et si mal compris. Avec le souvenir des morts et le dogme du Purgatoire, le jour des âmes ramène à la pensée le dogme de la résurrection de la chair, dogme que les fidèles ont pour ainsi dire perdu de vue, et qui est

(1) Nous souhaiterions qu'au lieu de mettre tout d'abord comme en vedette l'opposition de *un et trois*, les termes abstraits de nature et de personne, on revienne à la méthode de saint Athanase, qui consistait à montrer en premier lieu, aussi concrètement que possible, que le Christ est une personne divine, puis à monter du Christ au Père, et à acheminer ainsi les âmes à entrevoir la divinité de l'Esprit du Père et du Fils. On abuse, à notre avis, des comparaisons, d'ailleurs si inexactes, qui disent si peu, de la feuille de trèfle, etc... — (2) Les promoteurs du mouvement liturgique ont fait remarquer que l'un des deux points de vue a quelque peu fait oublier l'autre.

pourtant si bien de nature à faire accepter patiemment les souffrances du corps et généreusement les mortifications nécessaires. Saint Paul n'en faisait-il pas un des thèmes fondamentaux de sa prédication?

IV. On consacrera tout naturellement les dimanches de l'Avent, avec la fête de l'Immaculée Conception, qui s'y enchasse, à l'exposé du dogme de l'Incarnation. On rappellera aussi la pratique de la pénitence, nécessaire à qui veut se préparer à la Venue du Christ. Ensuite, les fêtes de la Circoncision et de l'Épiphanie serviront à développer dans les âmes le respect et l'amour, dus à l'Enfant-Dieu.

Voilà donc quatre groupes ou séries d'instructions, réunies autour des quatre fêtes de Pâques, de Pentecôte, de Toussaint et de Noël : ces séries permetteraient de réinculquer chaque année les vérités fondamentales de l'ordre surnaturel; elles offriraient en outre l'avantage d'aider efficacement les fidèles à réaliser le désir de l'Église, qui veut, par sa liturgie, faire «vivre» à ses enfants les grands mystères de leur foi. Vivre les mystères, n'est-ce pas la voie la plus rapide, la plus sûre pour les comprendre?

V. Entre les quatre groupes d'instructions, dont nous avons parlé jusqu'ici, il restera à intercaler l'enseignement suivi des autres parties du catéchisme. Nous osons pourtant proposer encore que les sept sacrements trouvent une place dans l'enseignement *annuel* : déjà il a été question du baptême, de la pénitence, de l'eucharistie, et de l'ordre, ces sacrements ont leur place marquée entre la Septuagésisme et la Pentecôte; ne pourrait-on pas consacrer régulièrement un ou deux dimanches de l'année à l'explication de l'extrême-onction et du mariage, soit avant, soit après la Toussaint?

On objectera peut-être à nos propositions que ces nombreuses enclaves et interruptions troubleront notablement l'ordre et la suite nécessaires à l'enseignement du catéchisme. Mais, en présence de la pauvreté des résultats, auxquels

conduit le système actuel, on peut se demander si un changement ne s'impose pas de toutes façons. Au surplus, la disposition des leçons du catéchisme ne devrait-elle pas, elle-même, être entièrement remaniée?

Pourquoi, par exemple, placer au début les leçons qui traitent de la créature, de l'âme raisonnable et immortelle, et réserver pour la fin celles qui traitent des fins dernières de cette créature immortelle? La notion toute concrète de ces fins dernières n'est-elle pas aussi plus accessible et plus parlante que les notions philosophiques de la création, de l'âme, de l'âme raisonnable? Autre remarque. Pourquoi faire l'exposé des dix commandements comme s'il s'agissait simplement d'une liste de préceptes et d'interdictions, que l'on explique en énumérant aussi complètement que possible toutes les manières de les enfreindre et de pécher? Ne vaudrait-il pas bien mieux rattacher cet exposé à celui des vertus chrétiennes, qui projettent sur les commandements une si vive et si abondante lumière? A la lumière des vertus, à la clarté rayonnante de la foi, de l'espérance, de la charité, les préceptes et les défenses apparaissent dans leur vrai jour, comme la sauvegarde de la vie divine en nous; l'idée de la vertu domine la perspective, l'idée du péché ne vient qu'au second plan, comme un avertissement de prendre garde et de veiller, et l'on n'a plus l'impression que le tout de la vie chrétienne consiste à éviter les chutes. N'est-il pas évident que la notion de la charité a fini par s'estomper tellement dans bien des consciences, que cette vertu, la première de toutes, paraît être la moins nécessaire, la moins « pratique », celle dont il y a le moins lieu de se préoccuper, que, pour un peu, l'on dirait surérogatoire? Le Décalogue n'exprime la vérité tout entière que si on le complète, comme a fait le Sauveur, par les Béatitudes et le Sermon sur la montagne.

L'exposé des vertus et des commandements aurait, nous semble-t-il, sa place toute marquée entre l'Épiphanie et la

Septuagésime, avant les instructions sur le devoir pascal, la grâce du baptême et la vie surnaturelle. Quant aux commandements de l'Église, leur place n'est-elle pas indiquée après la fête du Saint-Sacrement, lorsque le peuple se trouvera tout préparé par les instructions du temps de la Pentecôte, sur l'origine, la mission, le rôle de l'Église, à reconnaître et à aimer son autorité?

Le Père Schouppe a publié jadis un plan d'instructions dominicales, qui parcourait en un an tout le cycle du catéchisme. (1) Nous ne croyons pas praticable une condensation poussée aussi loin. La série des instructions catéchétiques est fatalement interrompue de temps à autre par des lectures de documents épiscopaux, pontificaux, ou par des circonstances imprévues. Il est, d'ailleurs, préférable d'accorder plus d'espace et de temps aux différents sujets à traiter. Nous croyons que la distribution la meilleure répartirait sur deux années l'exposé des vertus et des commandements, en l'insérant entre les quatre grands groupes d'instructions préparatoires aux fêtes, qui reviendraient chaque année.

(à suivre) M. CLAEYS BOÚÚAERT, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Prorogation des Chapitres religieux. (Décr. du 23 juillet 1922. *A. A. S.*, XIV (1922), p. 428).

Certains Ordres et Congrégations ont obtenu du S. Siège la

(1) Voyez VIE DIOCÉSAINE, janv. 1911, p. 40. L'auteur de l'article, auquel nous renvoyons ici, propose un plan différent de celui du P. Schouppe, adapté aux fêtes, dont il a fait l'épreuve, et grâce auquel, sa prédication, gagnant en actualité, touchait davantage les fidèles.

permission de proroger la réunion du Chapitre général à cause surtout des obstacles apportés par la guerre ou les difficultés d'après guerre. Un décret de la S. Congrégation des Religieux ordonne que dans ces Ordres et Congrégations, le Chapitre soit réuni sans retard. Les Supérieurs doivent lancer les convocations en temps utile pour que l'assemblée puisse commencer ses réunions au plus tard le 31 décembre 1923. C'est le dernier délai accordé.

L'acceptation d'un indult de sécularisation ou de dispense des vœux (Rép. du 1er août 1922. *A. A. S.*, XVI (1922), p. 501).

« An Religiosus qui saecularizationis indultum aut simplicium « votorum dispensationem impetravit, possit primum aut « alteram recusare cum a locali Superiore eiusdem notitiam « accipit, quamvis Superior generalis in scriptis iam exsecu- « toriale decretum rescripti emiserit ad normam can. 56 Codicis « iuris canonici ».

Praerequisito igitur Consultorum voto, dubium propositum fuit Emis PP. in plenario coetu diei 9 junii 1922, qui, re mature perpensa, respondendum censuerunt :

« *Affirmative*, dummodo Superiores graves rationes in con- « trarium non habeant, quo in casu ad Sacram Congregationem « referant ».

In audientia autem die sequenti habita ab infrascripto Secretario, SSmus Dominus Noster Pius Pp. XI Emorum PP. resolutionem adprobavit.

Datum Romae ex Secretaria Sacrae Congregationis de Religiosis, die 1a augusti 1922.

Il arrive parfois qu'un religieux, après avoir beaucoup insisté pour obtenir la dispense de ses vœux ou bien la sécularisation, soit pris de remords pendant que se font les démarches nécessaires. Une ignorance du droit, assez explicable chez des religieux non-clercs, fait croire que la dispense une fois accordée, il n'est plus possible de revenir en arrière. C'est une erreur. L'autorité supérieure n'a fait usage de son pouvoir que pour concéder une faveur. Mais nul n'est obligé, sauf

circonstances particulières, de faire usage d'une faveur concédée pour son seul avantage (cc. 37. 69). Sans doute, la *valeur* de l'indult ne dépend pas de l'acceptation ou du refus de son destinataire; mais il n'obtiendra son *effet* que par l'acceptation de l'intéressé. Dès que celui-ci l'aura accepté, il est délié de ses vœux et séparé de son Institut. S'il refuse de s'en servir, il garde toutes ses obligations.

Pourrait-il, dans la suite, faire usage de la dispense maintenant refusée? Distinguons. Si la dispense est accordée absolument et sans intermédiaire, oui. Si son exécution, comme c'est le cas dans le doute soumis à la S. Congrégation, est confiée à un Supérieur intermédiaire, il faut que les motifs allégués dans la demande soient vrais au moment où le Supérieur décrétera l'exécution (c. 41). J. Creusen, s. 1.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Doutes divers. Décret du 16 juin 1922 (*A. A. S.* t. XIV, (1922) p. 468).

Hildesien. — Dubia varia. — Sacerdos Iosephus Machers, qui pro dioecesi Hildesiensi *Directorium ecclesiasticum* componere debet, de consensu sui Rmi Episcopi, sequentia dubia, pro benigna responsione, Sacrorum Rituum Congregationi humiliter subiecit; nimirum :

A) *De Festo Patroni principalis eiusque Octava.*

I. Si Missa Patroni principalis vel saltem Evangelium non est determinatum, licetne diebus infra Octavam necnon in die Octava (secundum Rubricas novi Missalis ante Commune unius Martyris et ante Missas votivas ad diversa positas) aliam Missam vel aliud Evangelium ex eodem Communi sumere atque in die Festi, an Missam vel Evangelium pro Festo electum per totam Octavam legere oportet?

II. Et si *affirmative* ad primam partem, licetne in casu etiam Lectiones trium Nocturnorum Officii ad libitum ex Lectionibus diversis eiusdem Communis eligere, observata tantum regula, quod Missae et Officii Evangelium idem esse debet?

B) *De Feriis Rogationum.*

III. In Missa Rogationum, si ad Processionem celebratur in ecclesia, ubi etiam Missa de die, sine cantu celebratur, utrum Commemorationes speciales fieri debent an non?

C) *De Missis defunctorum.*

IV. Si Missa celebratur pro defuncto nondum sepulto, cum vel sine cantu, diebus quibus Missas quotidianas pro defunctis in cantu resp. sine cantu celebrare licet, utrum in omnibus ecclesiis et oratoriis Missa pro die obitus cum unica Oratione uti oportet?

V. Et si *affirmative,* licetne hanc Missam etiam post sepulturam celebrare, si Missa exequialis rationabilem ob causam celebrata nondum est?

VI. Diebus ut supra liberis licetne plures Missas, de die III, VII, XXX, opportuniore post acceptum nuntium, anniversaria, etiam late sumpta, celebrare, an unam tantum?

VII. Missa cantata in anniversariis, quae extra diem obitus ex fundatione celebratur, vel quae pro omnibus defunctis alicuius coetus semel quolibet anno habetur, utrum eo tantum casu gaudet privilegio, quo certa dies in fundatione vel ex consuetudine coetus est determinata, an etiam, quo dies ad libitum celebrantis vel coetus eligitur?

D) *De solemnitatibus Festorum Motu proprio* Abhinc duos annos *in Dominicas translatis.*

VIII. Missa de solemnitate, ex Decreto generali S. R. C. super Motu proprio *Abhinc duos annos* in Dominicam translata, num a parocho pro populo applicari potest, secundum *Additiones et variationes in Rubricis Missalis,* II, n. 11, an non?

IX. In dicta Missa, si est de Festo duplici I classis, num Commemorationes omnes sunt faciendae, quae fierent, si Festum in Dominica occurreret (secundum Decretum generale S. R. C. super Motu proprio dicto), an illae tantum, quae fiunt in Missa votiva solemni pro re gravi et publica simul causa (cfr. *Add. et variat.,* V, 3).

X. In dicta Missa, de ritu duplici I sive II classis, num Symbolum est dicendum, etiamsi Missa Festi per se Symbolo caret nec Commemoratio Dominicae alteriusque Officii, quod Symbolum requirit, facienda est, an omittitur?

XI. Praefatio in dicta Missa, si Praefatio propria deest ac Missa sine Commemoratione diei celebratur, estne communis?

E) *De Missa in honorem Ssmi Cordis Iesu prima Feria VI mensis celebranda.*

XII. Si dicta Feria VI inciderit in die, qua de Festo Christi Domini fiat Officium aut Commemoratio aut occurrat Vigilia aut dies infra Octavam, quamvis Simplicem, loco Missae de Ssmo Corde, num semper Missa de Festo aut de Vigilia aut de Octava celebranda est, excepto casu, quo occurrat Festum duplex I classis vel Commemoratio Omnium Fidelium Defunctorum?

XIII. Et si *affirmative*, num ista Missa admittit Commemorationes tantum de duplici secundae classis et de Feria maiore?

XIV. Si dicta Feria VI inciderit in Festo duplici I classis, quod non est Christi Domini, num in Missa loco dictae Missae de Ssmo Corde alias celebrandae, Oratio de Ssmo Corde sub una conclusione cum prima addit potest? (cfr. *Add. et variat.*, II, 3) et num in casu Commemorationes praeter supradictas omittuntur?

XV. Si dicta Feria VI inciderit infra Octavam Pentecostes, in Missa de die, loco Missae de Ssmo Corde alias celebrandae, estne dicenda una tantum Oratio?

F) *De Evangeliis in fine Missae.*

XVI. Evangelium, quod in certis Festis B. M. V. sumitur de Communi Festorum B. M. V. estne Evangelium stricte proprium an non?

XVII. Evangelia, quae dicuntur in Festis Angelorum, S. Pauli Apostoli, SS. Simonis et Iudae Apostolorum, SS. Marci et Lucae Evangelistarum, S. Stephani Protomartyris suntne stricte propria?

XVIII. Evangelium de Octava SS. Petri et Pauli Apostolorum, sub die 3 et 4 iulii notatum, estne stricte proprium? Et si *affirmative,* rectene sic proceditur : Si die 4 mensis iulii Officium est de Octava, in Officio de Festo resp. Dominica, quod die 3 mensis iulii fiet, ultimum Evangelium non legitur de Octava, sin autem utraque die Commemoratio tantum fit de Octava, die priori Evangelium de Octava legitur in fine, die vero posteriori non?

Et Sacra Rituum Congregatio, audito specialis Commissionis suffragio, omnibus perpensis, propositis dubiis ita respondendum censuit :

Ad I. *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam partem.

Ad II. Quoad Lectiones III Nocturni, provisum in primo. Quoad alias Lectiones, *affirmative*.

Ad III. *Affirmative*, nisi Missa lecta de die fuerit Conventualis.

Ad IV. *Affirmative*.

Ad V. *Negative*.

Ad VI. *Affirmative* ad I partem, *negative* ad II partem.

Ad VII. *Negative* ad I partem, *affirmative* ad II partem.

Ad VIII. *Negative*, nisi agatur de Missis comprehensis etiam in novis Rubricis Missalis Romani, tit. IV.

Ad IX et X. *Negative* ad I partem, *affirmative* ad II partem.

Ad XI et XII. *Affirmative*.

Ad XIII. Serventur novae Rubricae Missalis Romani, tit. V, n. III et IV.

Ad XIV. Serventur novae Rubricae Missalis Romani, tit. V, n. III et IV, quoad Missas votivas solemnes pro re gravi et publica simul causa.

Ad XV. *Affirmative* ratione Commemorationis Missae de Ssmo Corde Iesu, admissis tamen, si quae sint, collectis imperatis pro re gravi.

Ad XVI et XVII. Provisum per Decretum de Evangeliis in fine Missae legendis diei 29 aprilis 1922 (*Acta Ap. Sedis*, p. 356 et seq.).

Ad XVIII. *Affirmative*, et legatur ipsum Evangelium prima die qua fiet Octavae commemoratio, et si dein persolvendum sit Officium eiusdem Octavae.

Atque ita rescripsit ac declaravit die 16 iunii 1922.

A. D'après les rubriques la fête du Patron principal du lieu doit se célébrer sous rite double de 1re classe avec octave ; il en est de même de la fête du Titulaire d'une église ou d'un oratoire consacré ou solennellement bénit. Mais souvent ce Patron

ou ce titulaire ne figure ni dans le calendrier de l'Église universelle ni dans celui du diocèse : quelle est alors la messe à dire le jour de sa fête, et comment faut-il ordonner son office et sa messe pendant l'octave? On appliquera la règle donnée par le missel pour les messes votives : Quod si *[Sancti de quibus Missa dicenda est] in calendario non inscribantur, omnia dicuntur de Communi ad libitum Sacerdotis :* on pourra même, si on le veut, profiter de la permission donnée par la rubrique avant les messes de Communi unius Martyris : *In singulis Communibus, Epistolae et Evangelia quae habentur, sive in ipsis missis sive ad calcem totius Communis, sumi possunt in qualibet Missa de eodem Communi, dummodo tamen certa Missa, dicenda in casu prout iacet, vel certa Epistola aut certum Evangelium in Missali non fuerint assignata.* Nous croyons cependant que s'il s'agit de la fête du patron principal le choix de la messe n'est pas laissé à chaque célébrant en particulier, mais qu'il est réservé à l'autorité compétente, soit l'Ordinaire, soit du moins le curé. Il n'est pas possible en effet, qu'à une fête de 1re classe aussi solennelle il soit loisible à chaque célébrant de dire ou même de chanter la messe en employant un formulaire à son choix. Une fois la messe déterminée, les leçons du troisième nocturne le seront aussi, puisqu'on devra choisir l'homélie sur l'évangile de la messe. La même règle peut-elle être suivie pendant l'octave? Certains semblaient le croire. La Congrégation cependant répond négativement. Et de fait, régulièrement pendant l'octave on répète la messe de la fête en ajoutant seulement les commémoraisons et les oraisons du temps s'il y a lieu. Il n'y a aucune raison de s'écarter ici de cette règle, et la messe du Patron une fois déterminée, doit être considérée comme sa messe propre ; ceci confirme indirectement ce que nous disions plus haut : si aux différents jours de l'octave il n'est pas permis de choisir pour la messe des formulaires différents, à fortiori cela ne peut-il être le jour même de la fête.

B. La réponse donnée ici n'est qu'une application du principe posé dans les rubriques générales tit. VII, n. 2 pour les messes conventuelles et étendues par les nouvelles rubriques tit. V, n. 4 aux messes chantées.

C. Le 30 juin 1896 la Congrégation des Rites fit paraître un décret général réglant les privilèges des messes de Requiem célébrées à certains jours et Léon XIII fit changer en conséquence la rubrique du missel (Rubricae generales Missalis, tit. V, n. 3) : *Una tantum oratio dicenda est... in missis cantatis vel lectis, permittente ritu, diebus tertio, septimo, trigesimo et die anniversario alicuius defuncti necnon quandocumque pro defunctis missa sollemniter celebratur, nempe sub ritu qui duplici respondet, uti in officio quod recitatur post acceptum nuntium de alicuius obitu, et in anniversariis late sumptis.* Les nouvelles rubriques amplifient encore quelque peu le privilège : elles permettent maintenant, en dehors de quelques rares exceptions, une messe solennelle ou *une messe basse*. Mais en même temps on pouvait se demander si la rubrique générale citée plus haut, n'avait pas été, du moins partiellement, révoquée. Dans les *Additiones et Variationes*, *tit. III. n. 10* en effet, il est dit : *In omnibus missis quae num. 4-7 recensentur, et in missis quae respondent officio defunctorum celebrato sub ritu duplici, una tantum dicitur oratio*; *in reliquis tres dicuntur.* Or, dans ces num. 4-7 il n'est question que d'une messe unique chantée ou basse à dire ces jours privilégiés, ou des messes qui se disent *corpore praesente*. Toutefois, il faut remarquer que le même privilège est accordé aussi à toutes les messes *quae respondent officio defunctorum celebrato sub ritu duplici;* mais d'après les rubriques du bréviaire c'est encore actuellement le rite de l'office *in die post acceptum mortis nuntium, et tertio, septimo, trigesimo et anniversario, etiam late sumpto;* l'ancienne rubrique du missel est donc maintenue et c'est ce que confirment les réponses données ici.

D. Les réponses concernant les messes des solennités transférées confirment ce que nous disions dans notre commentaire sur la nouvelle édition typique du missel (1). Le privilège accordé par le décret du 28 octobre 1913 de célébrer, à leur ancien jour, une ou plusieurs messes des fêtes fixées anciennement à un dimanche, si la solennité de la fête était maintenue

(1) *N. R. Th.*, t. XLVIII (1921), p. 479.

à ce jour, semble supprimée. D'après ces réponses en effet toutes les solennités actuellement en vigueur sont régies par les nouvelles rubriques (ad IX); certaines messes de solennités accordées par le décret du 28 octobre 1913 ne sont pas maintenues (ad VIII); et on ne peut dire la messe de la solennité que si les nouvelles rubriques en parlent (ibid.).

E. Au sujet de la messe du Sacré Cœur, le premier vendredi du mois, nous trouvons la confirmation de ce que nous disions dans la Revue l'année passée (1) et dans notre commentaire sur la nouvelle édition typique du missel (2). La messe du Sacré Cœur jouit de tous les privilèges accordés par les nouvelles rubriques aux messes votives solennelles *pro re gravi et publica simul causa;* elle en suit aussi toutes les règles.

La réponse ad XV ne manque pas d'intérêt; on y demande si le vendredi pendant l'octave de la Pentecôte la messe de l'octave qui se substitue à la messe votive, doit se dire avec une seule oraison, et la réponse est affirmative à cause de la commémoraison de la messe du Sacré Cœur qui doit s'y faire; cette commémoraison doit s'y faire *sub unica conclusione cum prima;* on peut en déduire que lorsque deux oraisons doivent se dire sous la première conclusion, elles doivent être considérées comme n'en formant qu'une seule. Ceci trouvera son application dans d'autres cas, par exemple pour déterminer si dans la messe des ordinations, dans la messe *pro gratiarum actione* il faut ajouter la *3ª oratio pro diversitate temporum assignata*, dire l'*Imperata*, etc.

F. Nous avons déjà parlé des réponses données ici dans le commentaire que nous avons fait du décret du 29 avril 1922(3).

Jos. Pauwels, s. i.

COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE

I. Réponses données en séance plénière, 1er Juillet 1922 (*A. A. S.*, t. XIV (1922) p. 406).

Élection et postulation. — 1. Utrum ad normam can. 180

(1) *Ib.* p. 368. — (2) *Ib.* p. 470. — (3) *N. R. T.*, t. XLIX (1922) p. 555.

§ 1, concurrente postulatione cum electione, si in primo, altero et tertio scrutinio suffragia dividantur inter postulatum et eligibilem, atque nec postulatus duas tertias partes suffragiorum obtinuerit, nec eligibilis maioritatem absolutam, sed relativam tantum, hic valide electus sit.

2. Si plures sint eligibiles, utrum valide electus sit qui inter eos maioritatem obtinuerit relativam.

Resp. : Ad 1um affirmative, seu in tertio scrutinio valide eligi maioritate relativa, excluso postulato.

Ad 2um affirmative, seu inter eligendos valide eligi eum qui obtinuit maioritatem relativam, excluso hoc quoque in casu postulato.

1. Quand les membres d'un Conseil ou d'un Chapitre désirent élire un candidat dépourvu d'une qualité requise par le droit, mais digne de remplir l'office à conférer, ils peuvent le « postuler », c'est-à-dire le proposer au Supérieur compétent pour donner la dispense de l'empêchement. — Pour être ainsi proposé, le candidat doit réunir au moins la majorité absolue des suffrages. — Bien plus, s'il rencontre un compétiteur réunissant toutes les conditions requises, il devra, pour l'évincer, obtenir les deux tiers des suffrages valides (c. 181, § 1). D'autre part, sauf disposition contraire et explicite du droit, un candidat n'est élu en chapitre que s'il obtient la majorité absolue au premier ou au second scrutin ; au troisième, il suffit d'avoir la majorité relative (c. 101, § 1, 1°).

Ces deux prescriptions expliquent les réponses de la Commission d'interprétation. Au troisième scrutin, le candidat *postulé* par moins des deux tiers des suffrages est définitivement évincé par celui qu'*élit* la majorité relative des suffrages valables.

Remarquons toutefois que dans la première réponse, on appelle majorité relative tout nombre de suffrages qui n'atteint pas la moitié plus un, bien qu'il ne soit pas supérieur au nombre des suffrages obtenus par l'unique compétiteur. Un exemple fera mieux saisir ce raisonnement. Soixante capitulants sont réunis pour élire un Supérieur. Quatre bulletins sont nuls ; notons que tout bulletin blanc est nul. Restent 56 suffrages valables. La

majorité absolue est de 29; les deux tiers égalent 38. L'ancien Supérieur, qui ne peut être réélu, est postulé trois fois par moins de 38 électeurs. Son unique compétiteur n'obtient pas même au troisième scrutin la majorité absolue; il sera nécessairement élu, même si l'ancien Supérieur a plus de votes que lui, soit, par exemple, 36 voix pour le postulé, 20 pour l'élu.

Réserve des dignités.

« Utrum ad normam c. 396, § 1 Sedi Apostolicae reservetur « collatio dignitatum, quae nullam praebendam, nulla emo- « lumenta, aut valde exigua adnexa habeant.

« Resp. : Affirmative ».

Le c. 396, § 1 réserve au S. Siège la collation des dignités dans les Chapitres des églises cathédrales et des collégiales. Par la réponse on voit que la réserve est motivée par l'importance morale de ces offices, et non par la valeur économique du bénéfice.

II. Réponses données en séance plénière du 14 juillet 1922 (*A. A. S.*, t. XIV (1922), p. 526, ss.).

I. **Acquisition du domicile** — Une femme, abandonnée d'une manière coupable par son mari, ne peut acquérir de domicile propre avant d'avoir obtenu du juge ecclésiastique la séparation définitive ou pour un temps indéterminé (cf. c. 93). Quand le conjoint n'a pas commis d'adultère, l'épouse qui s'en sépare pour une cause grave, doit reprendre la vie commune dès que le motif de la séparation a cessé, à moins que l'Ordinaire n'ait prononcé la séparation (c. 1131). On comprend dès lors qu'elle ne puisse acquérir un domicile (cc. 92. 93).

II. **Examen théologique après les études** (cc. 130. 590). Le c. 130 impose à tous les prêtres un examen de théologie au moins pendant les trois ans qui suivent la théologie; pour les religieux, la durée d'épreuve est de cinq ans. La Commission déclare que les religieux curés ou vicaires avec charge d'âme doivent passer l'examen devant leur Supérieur ou son délégué, non devant l'Évêque. Si le Supérieur religieux néglige cette

prescription, l'Évêque ne peut pas suppléer d'office à sa négligence; il doit recourir à la S. Congrégation des Religieux.

III. **Renonciation à un office ecclésiastique** (cc. 189, § 2. 191, § 1).

Quand un clerc renonce à un office, l'Ordinaire doit endéans le mois accepter ou refuser la renonciation (c. 189, § 2). Ce délai écoulé, l'Ordinaire peut encore exercer son droit, à moins que le clerc ne signifie, le mois écoulé, à l'Évêque qu'il revient sur sa renonciation. Bien plus, la Commission affirme que le clerc peut toujours révoquer sa renonciation, tant qu'elle n'a pas été légitimement acceptée. Nous avions interprété de la sorte le c. 91, dont le texte laissait place à un certain doute (1).

IV. **Unité ou pluralité de curés dans une même paroisse.** — Bien que le Concile de Trente, s. XXIV, c. 13, de ref. et beaucoup de conciles particuliers aient défendu qu'une paroisse fût soumise à plus d'un curé, on trouve encore des paroisses administrées par plusieurs curés, entre lesquels les pouvoirs et les obligations sont répartis de diverses manières. Le c. 460, § 2 proscrit de nouveau cet abus; il réprouve toute coutume contraire et révoque tous les privilèges opposés. La Commission déclare que cette prescription s'applique aux paroisses *déjà* érigées, même si la pluralité des curés y existe en vertu d'un statut légitime.

On peut se demander dans quelle mesure les statuts particuliers ou les coutumes contraires aux prescriptions sévères du droit étaient légitimes. Même légitimes, ils n'accordaient, comme les privilèges concédés par le législateur, que des droits temporaires, c'est-à-dire le droit d'exercer les fonctions curiales et d'en percevoir les bénéfices. Il n'y a pas place ici à des *droits acquis* pour l'avenir. Dès lors, l'office curial étant enlevé, tous les droits accessoires cessent avec lui. Cependant il faut recourir à la S. Congrégation pour trancher les doutes soulevés par l'application du nonveau droit et de cette réponse.

(1) *Epitome iuris canonici*, I, n. 221, 2, c.

V. **Les vicaires remplaçants et suppléants et l'assistance au mariage** (c. 465, §§ 4 et 5).

« 1. Utrum vicarius substitutus, de quo in c. 465, § 4 possit post Ordinarii approbationem licite et valide assistere matrimoniis, si nulla limitatio apposita fuerit. R. Affirmative.

« 2. Utrum idem vicarius id possit etiam ante Ordinarii approbationem. R. Negative.

« 3. Utrum idem vicarius parochi religiosi id possit post approbationem Ordinarii, sed ante approbationem superioris religiosi. R. Affirmative.

« 4. Utrum vicarius, seu sacerdos supplens, de quo in citato c. 465, § 5, id possit ante approbationem Ordinarii. R. Affirmative, quoadusque Ordinarius, cui significata fuit designatio sacerdotis supplentis, aliter non statuerit. »

On appelle vicaire remplaçant (substitutus) celui qui remplace provisoirement un curé forcé de s'absenter pendant plus de huit jours (c. 465) ou un bénéficier avec charge d'âme, privé de son bénéfice par sentence judiciaire (c. 1923, § 2). Dans cette même Revue (avril 1921 p. 200, s.), nous avons examiné quels étaient les pouvoirs de ce remplaçant. Nos conclusions étaient conformes aux réponses ad 1 et ad 4. Cette dernière a une importance particulière. Si un curé est inopinément obligé de s'absenter pour plus de huit jours, le suppléant qu'il choisit peut immédiatement exercer tous ses pouvoirs jusqu'à ce qu'intervienne une décision contraire de l'Ordinaire, qui a dû être averti du choix.

La réponse ad 2 ne laisse pas que d'embarrasser. Le curé part pour plus de huit jours, sans y être forcé par un motif urgent. Il se choisit un remplaçant, mais ne le fait pas approuver par l'Ordinaire. Le remplaçant n'assiste pas « validement *et* licitement » aux mariages. Cela va de soi ; la nomination est irrégulière. Est-elle *invalide?* Nous avons cru pouvoir admettre la réponse négative, parce que le Code ne mentionne pas expressément la nullité. La réponse ad 2 ne nous contredit pas formellement ; la contradictoire de « valide et licite » est « valide et non licite », car l'autre forme « non valide sed licite » est évidemment exclue.

Nous serions étonnés pourtant que la Commission ne donne pas à sa réponse une portée plus étendue et ne veuille pas dire que l'assistance est illicite *et* invalide.

Le titre de ces réponses établit une distinction entre les vicaires remplaçants (substitutis) et les vicaires suppléants (supplentes). Les premiers sont ceux qui remplacent le curé en dehors du cas d'urgence Leur nomination relève de l'Ordinaire du lieu, auquel le curé peut seulement les désigner. Dès lors, avant l'approbation de l'Évêque, ils n'ont aucun pouvoir curial et ne peuvent assister qu'aux mariages pour lesquels ils ont été nommément délégués.

La réponse ad 3 s'explique par le rôle différent de l'Ordinaire et du Supérieur religieux dans l'approbation du remplaçant. Les religieux-curés reçoivent leur office de l'Ordinaire du lieu, non du Supérieur religieux, bien que celui-ci doive consentir à leur nomination et puisse les retirer de leur emploi sans avoir à en rendre compte à l'Évêque.

VI. **Application de la messe pro populo par le vicaire-économe.** — Quand une paroisse est vacante, l'Ordinaire doit y établir un vicaire-économe, qui a tous les droits et toutes les obligations d'un curé (c. 473). Si le même vicaire-économe administre plusieurs paroisses vacantes, il ne devra célébrer qu'une messe pour les ouailles de ces paroisses, tout comme le curé chargé d'administrer d'autres paroisses que la sienne (c. 466, § 2). On ne voit pas ce qui a pu soulever un doute à ce sujet chez les consultants. J. Creusen. s. i.

Note de Morale

Le scandale et les familles nombreuses.

Que de scandales se commettent chaque jour, au grand détriment de la morale chrétienne, sans que les coupables s'en doutent, ou soupçonnent seulement le mal qu'ils font!

N'y a-t-il pas pour le prêtre un devoir d'éclairer ses ouailles? Le but de cette note est d'attirer l'attention sur des scandales, dont les moralistes, jusqu'ici, n'ont guère parlé et qui causent cependant un préjudice considérable aux âmes.

1. Les paroles scandaleuses, au sens théologique du mot, sont plus fréquentes parmi les bons catholiques qu'on ne pourrait le croire. Un curé, il a quelques semaines, rencontrant un de ses paroissiens, lui demanda pourquoi il n'avait pas fait ses Pâques. — Impossible, répondit ce dernier, je ne puis pas communier! — Et pourquoi donc? — Voyez, monsieur l'abbé, j'ai cinq enfants; sans l'aide d'une bonne vieille tante, il m'est impossible de les élever convenablement; or à la naissance du dernier, ma tante se fâcha ; et déclara que cela devait absolument cesser, qu'elle avait assez de nièces et de neveux sur les bras, qu'elle ne pouvait pas augmenter ses subsides indéfiniment! Eh bien! nous suivrons ses conseils; nous n'aurons plus d'enfants! Comprenez-vous maintenant que je ne puis plus m'approcher de la table sainte? Dans dix ans, je vous le promets, je me convertirai.

La susdite tante était une religieuse! Sans doute, elle n'avait nullement l'intention de porter ses parents pauvres au péché; mais quiconque n'a pas l'ignorance d'une religieuse, sait bien à quels résultats mènent de pareils conseils. Évidemment, nous avons là un cas extrême, bien qu'absolument authentique; mais sans aller peut-être aussi loin, combien de personnes pieuses ne donnent-elles pas, par naïveté, des avis tout aussi pernicieux?

Un psychologue l'a dit, il y a beau temps : les pires ennemis des familles nombreuses sont les grand'mères : ou, si vous aimez mieux, les belles-mères. Les jeunes mariés ont généralement plus de générosité ou plus d'insouciance; mais les vieilles femmes prétendent avoir plus de prudence! Ajoutons que souvent l'avarice ou l'âpre désir de l'argent se développe avec l'âge. Qu'arrive-t-il donc? Les conseils qu'elles

donnent de limiter le nombre des enfants — cas extrême, mais pas si rare, — plus souvent, la mauvaise humeur témoignée pendant la grossesse de leur fille ou belle-fille, alors que celle-ci aurait besoin de consolation et d'encouragement, les reproches qu'elles adressent à leur gendre, parfois une sorte de persécution plus ou moins organisée, tout cela aboutit fatalement à faire cesser les naissances dans le ménage. Oh! elles ne veulent pas le péché! quand elles sont catholiques, c'est entendu! elles n'ont en vue que la santé de leur fille ou l'avenir et le patrimoine de la famille! Mais si la passion ne les aveuglait pas, avec leur expérience, elles devraient bien savoir ce que parler veut dire! En tous cas, il y a, objectivement parlant, péché mortel de scandale.

L'auteur de ces pages n'a-t-il pas entendu, à plusieurs reprises, des personnes très charitables, s'indigner de ce que les pauvres se chargeassent de plus d'enfants qu'ils n'en pouvaient nourrir? Ces paroles prononcées devant les domestiques ou de jeunes mères de famille, étaient déjà un vrai scandale; mais que dire de la faute commise, lors que ces personnes s'oubliaient jusqu'à adresser des reproches aux indigents eux-mêmes qui sollicitaient leur secours?

Il serait urgent que les prêtres et les directeurs avertissent les personnes pieuses. Comment en effet espérer une amélioration sérieuse dans les mœurs conjugales, tant que l'atmosphère générale n'aura pas été assainie? tant que les époux auront à lutter, non seulement contre les difficultés matérielles, mais contre l'hostilité de tous, y compris celle de leur propre entourage.

2. On se plaint partout du manque de serviteurs. Les filles répugnent de plus en plus à prendre le tablier; et encore, celles qui se résignent à servir, cherchent les gages les plus élevés pour le moins de travail possible. C'est dire que la plupart refusent d'être bonnes d'enfants et fuient les familles nombreuses. Avant de s'engager, elles posent la fatidique

question, tout comme les propriétaires : « combien d'enfants ? » — Tout cela, c'est antichrétien. Cet amour effréné du gain facile, qui ronge comme un chancre la société tout entière, est directement contraire à l'enseignement de l'apôtre : « Habentes autem alimenta et quibus tegamur, his contenti simus. Nam *qui volunt divites fieri*, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli et desideria multa inutilia, et nociva quæ mergunt homines in interitum et perditionem. Radix omnium malorum est cupiditas ». Jusque-là cependant il n'y a pas encore de péché formel ; mais au moins ne faudrait-il pas développer ces tendances égoïstes et cupides.

Or, l'auteur sait pertinemment (et pourrait citer des noms,) que des prêtres, des confesseurs, gardiens nés de la morale évangélique, que des religieuses, directrices d'écoles, que des directeurs d'œuvres sociales oublient leur devoir jusqu'à encourager ces dispositions antichrétiennes. Qu'ils détournent telle ou telle personne d'un service au-dessus de ses forces, rien de plus juste ; mais que d'une façon générale, ils déconseillent aux jeunes filles d'entrer en service comme bonnes, et surtout qu'ils les détournent des familles nombreuses, sous prétexte qu'elles pourraient gagner davantage ailleurs et avec moins de fatigue, et qu'ils doivent prendre à cœur leurs intérêts, voilà un véritable scandale. Qu'on ne se récrie pas ! Si l'on veut qu'il y ait des enfants dans les ménages, il faut rendre la vie possible aux mères de famille. Prêcher le devoir d'avoir des enfants et contribuer au malaise actuel par ces conseils de prudence charnelle, c'est une hypocrisie, d'autant plus répréhensible que les principes égoïstes qui causent la stérilité des ménages, sont ceux-là même qu'ils favorisent dans celles qu'ils conseillent avec tant de sollicitude !

Aux prêtres et aux directeurs d'examiner sérieusement leur manière d'agir et de se demander s'ils n'ont pas, à leur insu et contre leurs intentions, contribué pour leur part à créer ou à entretenir cette situation si difficile pour les familles nom-

breuses. Les religieuses dont nous blâmions la conduite, devraient être sérieusement averties, par qui de droit, du mal qu'elles font, sans le savoir; d'autant plus que ces mêmes directrices poussent leurs élèves vers les emplois de dactylographes ou de vendeuses dans les grands magasins. Elles ne songent pas apparemment, — mais c'est inconcevable pour des directrices catholiques — que ces emplois sont extrêmement périlleux, au point de vue des mœurs; qu'il y a beaucoup plus de sécurité et de chance de persévérance dans le bien, au service d'une famille chrétienne qui a le courage de faire tout son devoir. Il est vrai que de nos jours les idées sont tellement perverties que non seulement la jeunesse, mais même des directeurs d'œuvres sociales, même des religieuses, qui ont voué la pauvreté, sont fascinées par la « Mammon » d'iniquité, au point de ne plus voir que le bien-être matériel et l'avancement temporel de celles qu'ils dirigent, oubliant ou du moins ne prenant pas assez en considération le côté moral et religieux. « Cherchez d'abord le royaume des cieux et le reste vous sera donné par surcroît »; eux, quand il s'agit de leurs protégées, regardent d'abord les avantages matériels, quitte à consulter ensuite la casuistique pour voir si, en rigueur, elle permet de s'exposer ainsi au péril de péché!

Ajoutez que la plupart de ces jeunes filles lorsqu'elles entreront en ménage à leur tour, se rappelleront les paroles entendues jadis, et en tireront les conséquences, d'autant plus que leur égoïsme, développé par ceux mêmes qui auraient dû le combattre, les poussera dans le même sens.

3. Pierre l'Ermite raconte, je ne sais plus dans quel journal populaire, le trait suivant. Par ce temps de crise, une maison vacante prend l'importance d'un événement; aussi dès que l'invraisemblable nouvelle commença de se répandre, de nombreux candidats se hâtèrent de se présenter chez le propriétaire. Parmi eux, on pouvait distinguer un homme dans la force de l'âge, fort bien mis. Après les premières

demandes d'usage, la question inévitable, la redoutable question, celle qui donne froid aux malheureux chefs de famille nombreuse, la fatidique question est posée : Vous êtes marié ? — Oui, monsieur. — Et combien d'enfants avez-vous ? Triomphant et croyant déjà tenir le gâteau, je veux dire la maison, le solliciteur de s'écrier : « Un seul, monsieur, un petit garçon, très tranquille, de dix ans ! — En ce cas, monsieur, je suis bien au regret, mais vous pouvez retirez votre demande ; je donne la préférence aux familles nombreuses ! »

Le fait est rare assurément, s'il n'est même pas inventé. La réalité lamentable est que les pères chargés de nombreux enfants ont toute la peine du monde à trouver un gîte, même en payant la forte somme ! Que de ruses pour éluder la fatale question ! Certaines anecdotes que j'entendis jadis à Paris seraient vraiment bien divertissantes, si elles n'étaient l'indice d'une situation déplorable. Assurément le propriétaire qui refusé de louer son immeuble ne commet pas de péché d'injustice, mais souvent il pèche contre la charité. Qu'il prenne des précautions contre les dommages possibles, ou, si vous préférez, probables que feront les enfants, fort bien ! Mais écarter un homme sans autre raison, que sa famille, cela est un scandale. Et que de catholiques n'ont pas honte d'agir ainsi ? Que dis-je, des personnes pieuses, et par ailleurs très charitables, qui donnent à pleines mains aux œuvres et aux pauvres, ne voudront pas louer une propriété à une famille qui a beaucoup d'enfants ! Il est assurément difficile de déterminer, si le scandale monte jusqu'à la faute mortelle ; mais il est indéniable que ces personnes ont leur part de responsabilité dans la situation actuelle et qu'il faut les éclairer. Mais que dire de ces catholiques qui blâment ouvertement leurs proches ou leurs amis qui commettent la sottise de donner en bail une maison à une famille où grouillent les marmots ? Ces blâmes constituent un scandale, qui n'a même pas l'intérêt pour excuse. Et

combien se doutent qu'ils se rendent coupables envers Dieu et la société?

La conclusion de ces pages, c'est que nous, prêtres, nous devons travailler à réformer cette mentalité égoïste de nos contemporains et que nous devons commencer par éclairer les chrétiens et surtout les bons chrétiens sur leurs devoirs; il faut commencer par l'élite, car si le sel lui-même est affadi, avec quoi salera-t-on? E. HOCEDEZ. S. I.

Note de littérature ecclésiastique

Lessius et la Providence.

Le chef-d'œuvre de Léonard Lessius est sans contredit son grand traité des Perfections divines (1) que le Cardinal Franzelin appelait un livre « plus précieux que l'or. (2) » Là s'étalent les qualités maîtresses du plus grand des théologiens belges, de celui que Hurter a « dénommé *lumen theologiae, forma veri theologi* (3) » : la solidité de l'argumentation, la clarté de l'exposition et surtout l'onction de la plus suave piété. Qui n'a goûté le charme surnaturel des *Recollectiones precatoriae* (4), sublimes envolées qui résument sous la forme d'une prière les considérations théologiques présentées dans l'exposé de chacun des attributs divins?

(1) *De Perfectionibus moribusque divinis* libri XIV. Quibus pleraque Sacrae theologiae mysteria breviter ac dilucide explicantur : auctore LEONARDO LESSIO Societatis Iesu S. Theologiae professore. Antverpiae, ex officina Plantiniana M. DC. XX. Editio nova. Parisiis, Lethielleux, 1881. 4° pp. 592... — *Les Perfections divines*... traduit du latin par un ancien vicaire général. Bruxelles, Soc. belge de librairie, 1891. — (2) *De Deo Uno*, 1870, p. 330. « Lege quae scripsit omni auro pretiosiora Leonardus Lessius de Perf. div. lib. XIV ». — (3) *Nomenclator litterarius*, t. 1. art. Lessius. — (4) *Recollectiones precatoriae*, desumptae ex XIV libris de Perfectionibus moribusq. div. necnon ex tractatibus de Numinis Providentia et de Praedestinatione R. P. Leon. Lessii S. I... Brugis Flandr. Sumptibus Car. Beyaert MDCCCCXXII.

Toutefois cette œuvre si puissante ne doit pas nous faire perdre de vue d'autres écrits du même auteur, de moindre envergure peut-être, mais d'une originalité pour le moins aussi saisissante, p. ex. son traité *de Providentia Numinis* (1).

Dans ce traité, paru en 1613, Léonard Lessius fait œuvre d'apologiste, en face des athées qui ne manquaient pas à une époque où l'hérésie, ayant ébranlé les bases de la croyance, menait logiquement à la négation de la divinité.

L'auteur commence par exposer avec sa loyauté ordinaire les raisons de ses adversaires, se réservant de les réfuter après avoir démontré péremptoirement sa thèse de l'existence d'un Dieu qui gouverne l'univers.

Ses arguments il les tire de quinze sources différentes :

1° L'aveu de tous les peuples et des sages ;

2° Le mouvement des corps célestes ;

3° L'impossibilité pour les êtres corporels et visibles de s'être produits eux-mêmes ;

4° La beauté des choses et la structure des parties en vue de l'ensemble ;

5° La structure des diverses parties de l'univers par rapport à leur fin ;

6° La structure des animaux et des plantes en vue de leur fin ;

7° La convergence des opérations des êtres vers une fin ;

8° La diversité des traits des visages et des voix ; la pauvreté dans le monde ;

9° Les miracles ;

10° Les prophéties et la révélation des choses secrètes ;

11° L'existence des esprits ;

12° La direction de la vie et de la moralité ;

(1) *De Providentia Numinis et Animi immortalitate* libri duo adversus Atheos et Politicos : auctore Leonardo Lessio Soc. Jes. Theologiae professore. Antverpiae. Ex off. Plant. MDCXIII... Nouvelle édition : Paris, Lethielleux, 1881.

13° Le besoin de ne laisser rien sans ordre, et l'immortalité de l'âme;

14° Les exemples de la sévérité et de la bienveillance divine;

15° Les châtiments imprévus, infligés par une main invisible aux blasphémateurs, aux sacrilèges, aux parjures.

* * *

Ces arguments empruntés à des ordres très divers n'ont pas tous la même valeur probante, mais du faisceau des preuves doit résulter une conviction : Oui, il y a une Providence qui régit le monde.

Les notions d'astronomie et d'anatomie ne satisferont probablement pas les savants modernes. Lessius ne devance pas la science de son siècle : mais tout ce que son temps pouvait savoir des sciences naturelles, il le possède pleinement. Son exposé clair, précis et bien fouillé dénote un observateur très attentif. N'oublions pas qu'outre la théologie et bien d'autres sciences, le jésuite flamand avait fait une étude très sérieuse de la médecine, et dans cette branche-là aussi passait pour un des premiers savants de son époque.

On n'admirera pas moins le talent de l'écrivain. Il y a dans le traité « *de Providentia Numinis* » des pages qui figureraient avec honneur dans un recueil des meilleurs auteurs latins. Signalons seulement la ravissante description des fleurs, aux formes, aux couleurs, aux parfums si variés, vrai jeu de la Providence, qui nulle part n'a prodigué ses richesses comme dans cette matière si vile et qui se flétrit si vite (nn. 37 et 38); le travail de l'araignée, des abeilles, des fourmis, des vers à soie (88-91); l'instinct des divers animaux (92-98). Quel joli tableau que celui de la structure et des mœurs des oiseaux, des poissons et des quadrupèdes (76 et sqq.)! On dirait d'un botaniste et d'un naturaliste doublé d'un poète : et cependant partout perce le philosophe qui nous montre une cause infini-

ment sage présidant au travail inconscient de ces êtres dénués de raison.

Après ces arguments tirés de l'ordre physique suit une preuve d'ordre moral, qui frappe par son originalité. Elle procède *ex absurdo*.

Dans la doctrine adverse, la proposition fondamentale est la suivante : « Il n'y a pas de Dieu qui régisse le monde. » Affirmer l'existence de Dieu, c'est donc énoncer un grossier mensonge.

Or, que constatons-nous? Ce principe : « Il n'y a pas de Dieu » en détruisant dans les âmes toute crainte et tout respect de la divinité, ouvre la voie à tous les crimes, tandis que l'expérience démontre que la croyance en Dieu produit la vertu et l'honnêteté, la paix et la tranquillité dans les États, tout le bien qui se fait dans le genre humain.

Le mensonge est donc la source de tout bien; la vérité, la cause de tous les désordres. Tout ce que l'humanité a jamais compté de sages et de saints a été le jouet de l'illusion : les impies seuls ont su découvrir l'arcane de la vérité.

Honorer Dieu, c'est une folie, une impiété, tout ce qu'il y a de plus contraire à la raison. Le blasphème, le sacrilège, le mépris de la divinité, à la bonne heure : voilà ce qui est digne d'éloges, et ce que la raison approuve.

Le monde n'est plus qu'un navire lancé au milieu des flots agités de l'océan, sans gouvernail et sans pilote : si à travers les tempêtes il poursuit sa course sans encombre, ne croyez pas qu'une cause intelligente le dirige : c'est un pur effet du hasard.

Vous admirez ce splendide palais, aux proportions si justes, aux lignes si harmonieuses et vous vous informez du nom de l'architecte. Il n'y a pas eu d'architecte. Autrefois il y avait à cet emplacement une montagne couverte d'arbres : mais un beau jour un tremblement de terre a tout mis sens dessus

dessous et il en est résulté ce magnifique monument devant lequel vous vous pâmez.

Quel est le fou qui gobera cela ?

Nous est avis que nos apologistes populaires exploiteraient avec profit cette œuvre de Lessius et plusieurs autres du même auteur.

Ch. VAN SULL, S. I.

Bibliographie

A. VERMEERSCH, S. I., **Theologiae Moralis** — Principia, Responsa, Consilia — t. I, Theologia fundamentalis [collection MUSEUM LESSIANUM]. Bruges, Beyaert, in-8°, Prix : 14,50.

Le R. Père Vermeersch, qui, par ses nombreux travaux, s'est acquis une si grande autorité, commence à publier le cours de Théologie morale qu'il enseigne à l'Université Grégorienne.

Dans toute science, il n'est pas de question plus fondamentale, plus dominante, que la définition et la méthode. Sur l'un et l'autre point le R. P. a des idées très arrêtées. Et d'abord, sur la méthode. Après avoir distingué la méthode positive et la méthode scolastique, il se prononce délibérément pour celle-ci. Quant à la 1e, il ne l'exclut pas, il en reconnaît même la nécessité (n. n. 6, 24. 35) bien qu'il lui marchande parfois un peu la place. En théologie morale, il faut raisonner, prouver, mais il faut aussi le cas échéant reconnaître à telle opinion qui n'est pas la nôtre, une probabilité extrinsèque qui la rend acceptable, libre, sinon pour nous, au moins pour les autres, au confessionnal. Sous cette réserve, le P. V. a parfaitement raison de revendiquer pour la Morale le droit de faire quelque progrès, même après saint Thomas et saint Alphonse de Liguori (n. 353).

Il faut se rappeler la méthode de l'auteur pour interpréter correctement sa définition de la théologie morale. *Scientia quae, ex articulis fidei, regulat homini elevato et reparato actus suos humanos* » (n. 1). De l'expression « ex articulis fidei » tirer cette conclusion que pour le R. P. l'unique source de la science morale est la révélation, serait s'exposer à être contredit à chaque page par la méthode même. Entendons simplement que les autres sources d'information, la raison humaine en particulier, ne sont pas totalement indépendantes de la révélation. De plus, le P. V. a sans doute cette idée, soutenue par bon nombre de théologiens, que, explicitement ou implicitement, toutes les vérités morales sont contenues dans la révélation (cf BOUQUILLON, *Theologia Moralis fundamentalis*, ed. 3a, Introductio, n. 39).

Une autre affirmation, implicite pour l'auteur dans cette définition, c'est que la théologie morale a pour objet non pas seulement le devoir, les frontières du devoir et du péché, mais tout bien moral : à côté et au delà des préceptes, les conseils, au moins pour ce qui regarde les principes généraux. De cette sorte, la théologie ascétique et même la théologie mystique rentreraient en partie dans le domaine de la théologie morale et ne garderaient en propre que les principes particuliers et les directions pratiques. En tant que disciplines distinctes, elles ne seraient plus une science, mais un art « et sic ad artem quamdam spiritualem accedunt » (nn. 2, fin ; 22 2). Sur ce point le P. contredit un nombre respectable d'auteurs, la majorité, je crois — et je ne parle que des moralistes. — Qu'il suffise de citer Bouquillon *l. c.* nn. 15-16, Genicot-Salsmans n. 2 c) ; Ferreres nn. 9. 11, Noldin n. 2 Nota. Si nous ouvrons les grands auteurs modernes, Suarez, Lessius, Laymann, Lugo, Lacroix, les Salmanticenses, saint Liguori, toujours ou presque toujours, ils s'appliquent à marquer l'étendue de l'obligation, la limite du péché. — La question de la conscience certaine et du processus légitime pour se former la conscience en partant de la conscience douteuse ou probable, ne domine-t-elle pas toute la morale? Pourquoi, sinon parce que la morale a pour objet à peu près unique, le domaine de l'obligation, dont elle s'étudie à tracer les frontières aussi exactement que possible. Et c'est là œuvre souverainement utile, et qui n'oblige personne à se cantonner dans le devoir strict. Comme disait un excellent auteur probabiliste du 17e siècle, L. Bancel, O. P. « Multa sunt quae tutius est facere, sed etiam simul tutius est non se credere obligatum ad ea facienda ». — Même contenue dans ces limites, la théologie morale ne doit pas être considérée comme une science purement négative, une science à objet négatif : « Éviter le mal ». Éviter le mal, c'est identiquement pratiquer la vertu jusqu'à un point déterminé (cf. Noldin n. 2 Nota), c'est observer les commandements. Or « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata » ; pareille devise s'inscrirait à propos au fronton du temple de théologie morale. Il reste que ce temple fait partie d'un ensemble plus vaste et donne accès aux édifices tout de marbre et de pierres précieuses de la théologie ascétique et de la mystique. Et peut-être le P. ne demande-t-il pas beaucoup plus. En tous cas, ce premier volume présente la physionomie générale des traités fondamentaux de théologie morale : les « Consilia » annoncés en sous-titre avec les « principia » obtiennent une place modeste et subordonnée. Il est à croire que même lorsqu'il abordera les questions du vœu ou de l'état religieux, — œuvres de surérogation, conseils évangéliques — le R. P. recherchera surtout l'étendue et les limites des obligations, librement assumées sans doute, mais maintenant imposées sous peine de péché.

Les préférences très marquées de l'auteur pour la méthode scolastique ont exercé une influence beaucoup plus profonde sur la composition du

livre. Nous avons déjà signalé la place parfois un peu trop parcimonieusement mesurée à la méthode positive. De plus, dans son amour pour la méthode scolastique, le P. aborde des sujets qui relèvent plutôt de la Théologie dogmatique : tels dans le De Peccatis, tit. I, c. II les articles II et III De peccato mortali habituali, De reatu paenae; telle, dans le c. III De peccato veniali, la question de savoir si dans l'état d'innocence, l'homme aurait pu pécher véniellement (n. 416); telle la théorie célèbre de Ripalda sur les actes bons des païens, qui seraient tous surnaturels (n. 142). Sans doute, chez les grands Scolastiques on trouve côte à côte les problèmes spéculatifs et les cas pratiques; mais depuis, depuis un siècle surtout, on en est arrivé à séparer théologie dogmatique et théologie morale; et c'est là sans doute un progrès, progrès reconnu par le P. V. qui se défend de traiter à fond les questions signalées. Cette séparation est un progrès à la condition, bien entendu, que la théologie morale se constitue en science, c'est-à-dire qu'elle ne se contente pas de présenter des solutions plus ou moins empiriques, mais qu'elle rattache ses sentences à un corps de doctrine, que de principes fortement établis, elle déduise avec toute la rigueur possible, de fermes conclusions.

Tel est bien le but que l'auteur s'est proposé, tel le but qu'en général il a atteint. Plusieurs questions sont remarquablement traitées : le droit des gens, cette notion si complexe, si variable, est analysée avec une grande clarté (n. 246); la loi civile, son application aux clercs, ses relations avec la loi canonique, tout cela est fort bien exposé (n. 335); le Probabilisme est présenté d'une façon modérée, conciliante, qui ne nuit pas à la netteté. Quant à croire obtenir l'accord entre les écoles grâce à cette formule « Quotiescumque de sola liceitate actionis nostrae immediate quaeritur, tuto agit qui solide probabilem sententiam amplectitur » (n. 357 fin), n'est-ce pas se faire illusion? La formule, acceptée, serait aussitôt développée de façon contradictoire. A preuve un récent compte rendu du R. P. Noble O. P., dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (juillet 1922 p. 436). « L'acte contraire au parti plus probable — lorsque nous avons formé notre opinion — a cessé d'être bon, et les raisons qui, au préliminaire de l'enquête, avaient paru valables se sont dépouillées de l'apparence du vrai avec laquelle elles s'étaient d'abord offertes » (p. 437 fin). Le R. P. Noble cite M. Janssens, *Revue Néo-Scolastique* août et novembre 1921, mais pour trouver sa thèse excellente. Voilà donc deux adversaires d'aujourd'hui qui n'accepteraient pas la formule du P. V. ou qui l'expliqueraient d'une manière différente, irréductiblement. Foin d'une entente fondée sur un malentendu!

L'article De conscientia scrupulosa (n. 380-387) est écrit de main de maître; Principes théologiques à l'usage des scrupuleux, Privilèges des scrupuleux, Traitement des scrupuleux, tout est bon, tout est excellent.

Au n. 22, qu'il intitule « Hodierna postulata », le R. P. V. nous dit ce

que l'on demande aujourd'hui à un traité de théologie morale : 1) des preuves à l'appui des assertions ; 2) à côté des préceptes, une place plus large faite aux conseils ; 3) une place aussi aux problèmes d'origine psychologique, politique, sociale, qui se posent nouveaux ou avec une force nouvelle devant les consciences contemporaines. A cette triple exigence l'auteur a voulu satisfaire et il a réussi dans une si large mesure que ce 1er volume nous fait vivement désirer les autres. Les 2e et 3e nous sont d'ores et déjà promis pour le courant de l'année. L. GARDETTE.

P. CHARLES, S. I. **La prière de toutes les heures.** — 1re Série (MUSEUM LESSIANUM, section ascétique et mystique). Bruges, Beyaert, 12×19, XIV-168 pp. Prix : 5 frs.

Comment caractériser ces trente-trois savoureux chapitres ? Les appellerons-nous méditations ? Assurément non, si du moins nous voulons garder aux mots leur sens habituel. Réflexions pieuses ? Élévations ? Peut-être ; mais peu importent les classifications ! L'œuvre est belle et elle est bonne ; et c'est l'essentiel. Elle pacifie, elle repose, rassérène, réconcilie avec la monotonie de la vie ; elle élève et sanctifie. Elle apprend un grand secret : celui d'apprécier cette poussière banale, ces grains de sable, — petits devoirs, petites joies et petites souffrances — qui composent notre existence ; et de transformer toutes ces humbles réalités de chaque heure en vraies prières. Et voilà ce qui justifie le titre, un peu énigmatique : « *La prière de toutes les heures.* » Elle est profondément humble cette prière ; car elle enseigne à ne pas mépriser les petits riens, à ne pas négliger les pauvres réalités ; à renoncer aux projets de sainteté chimérique et aux plans grandioses, qui nous leurrent en flattant notre ambitieuse imagination. Elle nous fait considérer en face notre médiocrité, sans nous irriter, pour nous en faire sortir, non par des coups d'éclat, mais doucement par le modeste travail de chaque instant et surtout la supplication, à la fois ardente et résignée qui jaillit de la constatation même de notre misère.

Et par le fait même, cette prière est *réelle :* elle est l'opposé de la prière formaliste, guindée et solennelle, dans laquelle nous exprimons, dans un langage qui n'est pas le nôtre, des sentiments d'emprunt.

L'auteur n'a pas la prétention de donner un traité complet d'ascétisme (XII, XIII). Et qui chercherait à se former à la vie d'oraison au moyen de ce seul livre, serait déçu. Néanmoins, sous le chatoiement des images, c'est toute une philosophie chrétienne de la vie qui se cache. Ces pages en effet sont une protestation — très discrète mais très ferme — contre une certaine conception courante de la vie spirituelle. Aussi, pour le dire en passant, ce livre sera plus utile aux âmes déjà un peu avancées qu'aux débutantes : car toute réaction suppose cela même qu'elle veut remplacer ou dépasser, et ne se comprend pleinement qu'à la lumière de la doctrine antagoniste. Le P. Ch. dénonce donc l'erreur de ceux qui représentent la vie

intérieure comme une tension continuelle et un effort gigantesque; qui conçoivent la sanctification sous les espèces de l'extraordinaire ou d'une sorte d'athlétisme spirituel. L'effort pour l'effort est une hérésie : l'athlète avec ses muscles saillants et disproportionnés, l'acrobate avec sa virtuosité peuvent exciter l'admiration des badauds; mais en réalité ils sont des anormaux et des monstres. La perle du Royaume, le grand secret, consiste à chercher la sainteté là où Dieu l'a mise : « *dans l'adaptation très souple à tous nos devoirs.* »

Ces pages se caractérisent aussi par leur optimisme délibéré. Elles veulent nous élever à cette disposition d'âme, qu'exprimait, je ne sais plus quel saint authentique par cette parole pittoresque : « Mon Dieu, je suis content de vous. » Enfin comment passer sous silence un grand et rare mérite de ce beau livre : on pourrait l'appeler *le poème de la grâce prévenante.*

Une critique seulement, pour terminer. Nous regrettons que l'auteur n'ait pas indiqué les références de ses textes scripturaires. Nous voudrions qu'il le fît dans la seconde édition que nous souhaitons prochaine. E. Hocedez.

Chan. M. De Baets. **L'hymne de la vie.** — Paris, Beauchesne, 1922, 14×22, 125 pp.

L' « Hymne de la vie » c'est l'hymne de joie, d'amour et de reconnaissance d'une âme qui prend conscience de l'unité de l'être. Unité qui apparaît déjà dans le monde du continu; unité qui se manifeste davantage dans le monde des vivants, puisque les végétaux ne sont que par les minéraux, les animaux que par les végétaux; mais qui ne se révèle pleinement que dans l'homme dont Dieu par un prodige d'amour a véritablement comblé les puissances réceptrices illimitées.

Nous recommandons vivement ce livre à tous nos lecteurs. L'auteur est un métaphysicien par nature; on ne s'étonnera donc pas qu'il ne donne sa pleine mesure que lorsque, abandonnant le monde sensible, il entre dans celui des réalités spirituelles. Là il est vraiment chez lui. C'est pour cette raison sans doute que le premier chapitre où on nous montre « un beau champ vert, » « une forêt aux arbres pleins de sève, » etc. paraît manquer par endroits de couleur et de relief. Mais qu'on passe donc aux chapitres qui traitent des mystères de la vie surnaturelle; on s'y sentira aussitôt en contact avec une pensée originale et forte. Si penser vaut infiniment mieux que sentir et imaginer, il ne serait pas exact de voir dans ce mérite une simple compensation. Néanmoins, ce seront surtout, croyons-nous, les philosophes et les hommes de pensée abstraite qui accueilleront avec sympathie cet « Hymne de la vie. » A. D.

François Guilloré, s. i. **Les Secrets de la Vie Spirituelle qui en découvrent les illusions.** (Collection pour directeurs spirituels) Paris, Lethielleux, in-12, xiv-576 pp. Prix : 10 frs.

Dans son avant-propos, le R. P. Watrigant a parfaitement caractérisé ce livre. « On lui a reproché, écrit-il, d'avoir trop poussé son analyse morale, et en cela, ajoute-t-on, il aurait été lui-même le sujet d'une illusion. De fait, si on ne savait que le P. Guilloré a écrit principalement pour les directeurs d'âmes..., on pourrait lui reprocher d'avoir soulevé tant de problèmes pratiques de vie spirituelle en nous faisant craindre partout des illusions. » Ce livre n'est pas à mettre entre les mains de tous. Non seulement les âmes scrupuleuses, mais toutes les personnes faibles, nerveuses, timides ou trop portées aux retours sur elles-mêmes, — et c'est le grand nombre — ne peuvent qu'être troublées par la lecture de ce livre. Il est déprimant et irritant. Aussi avec beaucoup de sagesse, le P. W. dédie son livre aux *directeurs* d'âmes. Sans doute, consulté avec discrétion, leur sera-t-il utile, à condition toutefois que dans la conduite des âmes ils se rappellent que celles-ci font plus de progrès par la voie de la confiance et de l'amour que par celle de la concentration en soi-même ; et qu'il vaut mieux leur montrer le côté positif et lumineux des vertus, que d'attirer continuellement leur attention sur les fautes et les faux pas à éviter. Notre-Seigneur à prêché les béatitudes, et le précepte de l'abnégation lui-même a été présenté sous la forme séduisante du don de soi. E. H.

G. Joannes. **O Femmes ! ce que vous pourriez être...** Préface du R P. Peillaube, doyen de la Faculté de Philosophie à l'Institut Catholique de Paris. Paris, Pierre Téqui, 14×19, 113 pp. Prix : 3,75 fr.

Dans ces pages d'un haut envol lyrique et d'une belle tenue littéraire, l'auteur expose une idée d'une remarquable justesse : la vraie éducatrice de la femme, à laquelle elle doit sa puissance de rayonnement social et son ascendant moral, c'est la vie intérieure, la vie avec Dieu. Par nos temps de féminisme outrancier qui trop souvent attend d'une initiation de la femme à la haute culture scientifique son progrès moral, il était bon de rappeler tout ce que la doctrine du Christ ajoute à ses qualités et retranche de ses défauts. Livre d'une rare hauteur morale ; toute jeune fille devrait le lire.

François Jansen, s. i.

Le Chanoine Jean Vaudon. **Histoire générale de la communauté des Filles de Saint-Paul de Chartres,** enseignantes, hospitalières, missionnaires... Des origines 1694 à 1800. Paris, Téqui, 1922, in-8°, xx-564 pp. Prix : 12 fr.

Avec un amour enthousiaste de son sujet et jaloux de n'en oublier aucun détail, si mince soit-il, M. J. Vaudon nous donne dans ce volume la première moitié de l'histoire générale des Sœurs de S. Paul, de Chartres. Ces humbles et saintes filles l'avaient composée par deux cent vingt-huit

années de services rendus à l'Église et à l'humanité souffrante; en l'écrivant, M. Vaudon leur rend abondamment justice; c'est à leur congrégation, si méritante, qu'il adresse avant tout ce diaire minutieux de leurs origines, de leurs essaimages successifs et de leurs progrès en France et à l'étranger. Ceux qui ne sont pas de la maison jugeront le récit un peu long; ils ne peuvent s'en plaindre, n'étant pas de ceux auxquels ces détails, complaisamment étalés, puissent parler. Mais pour les profanes, quelle compensation de retrouver un peu partout l'ancienne France, avec ses prélats grands seigneurs et pères des pauvres, ses institutions charitables, son esprit constamment chevaleresque et chrétien. Ils seront heureux de rencontrer parmi les bienfaiteurs des Sœurs de Saint-Paul les noms connus de Nicole, du P. Denys Méland, l'ami de Descartes, du duc de Saint-Simon, de Madame de Pompadour, laquelle décidément n'était pas qu'une pécheresse. Le style, abondant et fleuri, manque un peu de la gravité qui convient à l'histoire mais il nous vaut, à côté d'admirables paysages Beaucerons, des descriptions de l'île de France aux couleurs enchanteresses, et ceci rachète bien cela.

De belles illustrations hors texte rehaussent, sans jeu de mots, le prix de ce consciencieux travail de poète et d'érudit. Une tempérance plus judicieuse dans l'usage des matériaux et une sobriété plus marquée dans l'expression feraient du second volume un ouvrage parfait.

François Jansen, s. i.

Maur. De Meulemeester, c. ss. r. — **Les Rédemptoristines.** Leur vie. — Leur histoire. — Leur opportunité. Bruxelles, J. Van den Acker. T. O. F. 1921. In-8°, 94 pp. Prix : 1,50 fr.

Dans ce modeste travail, le P. De Meulemeester retrace l'histoire des religieuses Rédemptoristines; il fait connaître leur genre de vie et signale les traits par où il peut répondre à ce besoin de sacrifice et d'immolation qui oriente aujourd'hui tant de jeunes filles vers la vie parfaite. C'est l'œuvre d'un chercheur exact et curieux non moins que celle d'un apôtre, prêchant hardiment les joies et la grandeur des immolations rédemptrices. Les historiens apprécieront les renseignements, à la fois succincts et précis, fournis par l'auteur sur la famille religieuse du Très Saint Rédempteur. Les livres ressemblent aux personnes; il faut se garder de les juger sur les apparences. Celui-ci est aussi substantiel qu'il est court. Aux yeux des gens pressés, que nous sommes de plus en plus, ce n'est pas un mince mérite.

François Jansen, s. i.

Publications nouvelles

Museum Lessianum (section ascétique et mystique) Leonardi Lessii, s. i. **Recollectiones precatoriae.** Brugis, Beyaert, 1922; 1 vol. 9 × 14, de 128 pp. Prix : 2 fr. 50.

L'éloge du grand théologien n'est plus à faire (p. 53). Tous les admirateurs de Lessius remercieront l'auteur d'avoir réuni dans un petit volume élégant et commode, les plus belles élévations, éparses dans les grands traités « *de Perfectionibus divinis* »; *de Providentia* et « *de Praedestinatione* ». Pour les prêtres en particulier elles pourront utilement servir à leur méditation quotidienne. E. H.

A. Bessières, s. i. **La croisade Eucharistique des enfants.** Ce qu'elle est — ce qu'elle fait — ce qu'elle demande. *Directoire* des Aumôniers, Zélateurs et Zélatrices. 15e mille, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1922; 9 × 12, 128 pp. Prix : 1 fr. 25.

Livre indispensable pour tous ceux qui veulent promouvoir cette œuvre si salutaire. Nous reparlerons de cette œuvre en rendant compte du « *Livre de la Croisade* ».

G. Hoornaert, s. i. **Lueurs d'au delà!** 2e éd. Bruxelles. Action catholique. 10 × 18; 72 pp.

Breviarium Natalitium, seu officia Nativitatis et Epiphaniae. D. N. J. C. earumque octavarum, nec non festorum occurentium ex breviario romano juxta novissimas variationes pro majori recitantium commoditate digestum.

Taurinorum Augustae. Marietti, 1923, 19 × 11,5 cm., 410 pp. rouge et noir. Prix : broché 10 lires (italiennes); relié en toile : 15 l.; chagrin tranche rouge 23 l.; tranche dorée 24 l.; maroquin 27 l.

Très léger, très commode, belle impression et fort bien disposé, se recommande à tous les prêtres.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ET. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Les honoraires de messe[1]

On peut dire que les vues si originales du R. P. de la Taille, ne vont à rien moins qu'à renouveler le concept même du *stipendium*.

Les anciens théologiens avaient surtout l'attention attirée sur le côté contractuel des honoraires, et leur principale préoccupation était de les défendre contre l'accusation de simonie. La signification du *stipendium* les intéressait moins, et si quelques-uns recherchaient quelle influence peut exercer sur la messe celui qui offre les honoraires, ils se contentaient avec les Salmanticenses, d'en appeler à une causalité morale : « les fidèles sont cause, disent-ils, par leur demande et par l'offrande d'honoraires, que le prêtre célèbre, et ainsi ils concourent à la confection des saints mystères. » Je ne sais pourquoi le R. P. néglige complètement cette considération, qui paraît juste, d'autant qu'elle ne semble pas incompatible avec son propre système.

La thèse (2) de l'éminent théologien peut se formuler en deux propositions :

1. Doivent être considérés comme offrant d'une façon spéciale le sacrifice, les fidèles qui en fournissent la matière.

2. Le *stipendium* remplace l'antique offrande des fidèles et possède la même valeur.

Ces thèses, surtout présentées avec le talent du R. P. de la Taille, sont bien séduisantes : et l'on souhaiterait vivement se laisser convaincre. Examinons-les donc avec toute l'attention qu'elles méritent. « Le principe fondamental en cette matière, écrit justement Dom L. B., (p. 184), est

(1) Suite de l'article du numéro de Décembre 1922. — (2) Dans un article très intéressant et fort documenté, signé Dom L. B. les *Questions liturgiques et paroissiales* se rallient avec enthousiasme à cette thèse (7e année, n° 3 (1922) pp. 178-195).

le suivant : la participation doit être conforme à la nature du sacrifice. Le sacrifice de la messe, comme celui de la croix, est essentiellement un acte visible et extérieur du culte. Deux éléments font partie de son essence : l'élément invisible, à savoir l'attitude religieuse de l'âme qui adore et expie... Mais non moins essentiel est l'élément visible, à savoir l'oblation matérielle qui, par la transformation rituelle qu'elle subit, exprime et symbolise les intentions religieuses des offrants... Dès lors pour prendre activement part à l'offrande d'un vrai sacrifice... on ne peut se contenter d'entrer dans les dispositions intérieures... une collaboration active et extérieure en vue de réaliser l'élément visible indispensable au sacrifice est nécessaire. »

Il est bien évident que les fidèles qui offrent *liturgiquement* la matière nécessaire à la consécration, le pain et le vin, concourent liturgiquement au sacrifice lui-même ; et de ce chef le sacrifice de la messe devient particulièrement le sacrifice de ceux à qui appartiennent les dons que le prêtre consacre. « Ipse dicitur offerre, dit un ancien, cuius oblationes sunt quas super altare obtulit sacerdos... Ipsi enim imputatur cuius munera sunt. » Mais le R. P. de la Taille ajoute immédiatement : La Loi divine veut que ceux qui servent à l'autel vivent de l'autel (I Cor. IX, 13-14) : en conséquence, il faut que le prêtre vive des oblations de celui qui prépare le sacrifice : Dieu considérera donc comme ayant vraiment dressé la table eucharistique ceux-là seulement qui auront pourvu à ce qui est nécessaire, non seulement pour que le sacrement puisse être fait, mais encore pour que puisse s'entretenir celui qui a droit de vivre de l'autel.

A ces raisons théologiques s'ajoutent les témoignages des Pères, des conciles et des liturgies, qui tous considèrent comme offrant vraiment le sacrifice, les fidèles qui apportent leurs offrandes à l'autel. Le Canon romain contient encore

ces paroles : « qui tibi *offerunt* hoc sacrificium laudis... (1). »

On peut se demander cependant si ces textes (sauf un, que nous avons cité plus haut) démontrent le point précis de la thèse. Il ne suffit pas en effet de montrer que les *offerentes* sont plus étroitement unis à l'action liturgique (2), — ce qui est l'évidence même, — mais il faut établir que l'oblation constitue un *titre nouveau, spécifiquement distinct* de la simple assistance. L'offrande ne serait-elle pas simplement un signe extérieur et particulièrement significatif de la participation des assistants ? Et la question se complique du fait que les paroles des Pères et des liturgies sont manifestement métaphoriques dans ces passages (3).

Le raisonnement théologique est-il plus convaincant ? Assurément dans l'ancien Testament, l'oblation des laïcs étant vraiment la matière du sacrifice, on pouvait dire : eius erat sacrificium cuius erant oblationes, mais ici il n'en va pas de même, comme le remarque le R. P. lui-même. Donc, dans aucun sens réel, mais seulement métaphoriquement, les *oblata* ne peuvent être appelés un sacrifice. Quant à dire que les fidèles offrent ce qui rend le sacrifice possible, le pain et le vin (bien peu de chose !), est-ce vraiment suffisant pour constituer un titre *spécial* et tel qu'il assure au donateur *le fruit spécial* du sacrifice ? On y ajoute, il est vrai, la sustentation du prêtre, parce qu'on a conscience que c'est trop peu, ou même Dom L. B. voudrait y comprendre tout

(1) Cette preuve tirée de la liturgie est développée également par Dom L. B., *l. c.*, p. 188. — (2) Le diacre et les autres ministres de la messe ont un fruit plus abondant, ceteris paribus, que les simples assistants. Cependant le R. P. de la Taille ne leur concède pas un titre spécifiquement distinct. La question donc est de savoir non pas si les *offerentes* ont une part plus grande que ceux qui n'offrent rien, mais un titre *spécial* et *distinct*. — (3) La liturgie appelle souvent les *oblata* (c'est-à-dire les dons offerts à l'offertoire et en particulier le pain et le vin) *sacrificium*. Ce terme et autres semblables ne peuvent s'entendre que métaphoriquement. Il n'y a qu'un sacrifice dans la Loi Nouvelle et seuls le corps et le sang de Jésus-Christ sont offerts dans cet unique sacrifice.

ce qui est nécessaire pour l'entretien du culte; mais pourquoi celui qui donne pour l'entretien du culte en dehors du stipendium, n'a-t-il pas les mêmes privilèges? Tout cela semble bien arbitraire.

Reste à examiner la deuxième assertion : le *stipendium* tient lieu de l'antique offrande liturgique et possède la même valeur.

Ni le R. P. de la Taille, ni Dom L. B. (p. 192) n'apportent de textes prouvant historiquement la connexion entre le *stipendium*, — contrat fait *avant* la célébration et en vue de l'application particulière du sacrifice, — et l'offrande liturgique faite jadis pendant la messe. Les textes allégués montrent seulement qu'insensiblement à l'*offertoire* de la messe, les offrandes en nature ont fait place à la monnaie; mais cette substitution ne prouve pas à elle seule un rapport réel d'origine entre le *stipendium* et l'ancienne oblation.

Les textes nombreux réunis sur la question par M. Ortolan (1) donnent même plutôt une impression défavorable à l'hypothèse. De ces textes il ressort qu'il y avait dans l'antiquité trois sortes d'oblations : celles qui se pratiquaient à l'*église* au moment de l'offertoire, et qui ne comprenaient que du pain et du vin; celles plus variées qui se faisaient avant la messe, ou du moins avant l'Évangile, et qui comprenaient tout ce qui peut être nécessaire ou utile aux prêtres (col. 72), (on sait même que, plus tard, seuls le pain et le vin étaient portés sur l'autel); — enfin d'autres oblations étaient envoyées directement à la maison de l'évêque pour l'entretien de tout le clergé (ib.). On peut se demander si les honoraires ne se rattacheraient pas à ces dernières oblations non liturgiques, d'autant plus que la coutume d'offrir de l'argent à un prêtre *pour que celui-ci célèbre à l'intention du donateur* — ce qui est proprement le

(1) *Les honoraires des messes*, dans *Dictionnaire de Théologie*, fasc. 50, col. 69 sq.

stipendium — remonte jusqu'au VIIIe siècle, bien qu'elle n'ait été universellement reçue qu'au XIIe. Nous trouvons la pratique déjà mentionnée dans la règle de S. Chrodegang (743-760) (1). Donc le *stipendium* exista concurremment avec les oblations liturgiques, qui ne tombèrent en désuétude qu'au XIIe siècle. Il est à remarquer encore qu'au XIIIe S. Thomas ne fait aucune différence entre honoraires de messe et honoraires donnés à l'occasion des autres sacrements ou de la prédication. Tous sont simplement considérés comme des aumônes « stipendium suae sustentationis » (IIa IIae, q. 100, a. 2).

La conjecture la plus probable est certes que des deux pratiques *parallèles*, de l'oblation et du stipendium, la dernière venue finit par tuer la plus ancienne. Mais il n'y a pas de raison suffisante de croire que la seconde est la transformation de l'oblation liturgique. Un lien cependant existe entre elles : la loi générale en vertu de laquelle le fidèle doit pourvoir à la sustentation du clergé; mais il semble que les deux pratiques en sont des applications différentes.

Un passage auquel se réfère le R. P. de la Taille, pour déterminer l'époque où l'argent fut substitué aux dons en nature, se retourne contre sa thèse. Le savant Dom Martène ne semble pas soupçonner que le *stipendium* se rattacherait à l'ancienne oblation : le seul vestige qu'il reconnaît de celle-ci, c'est l'offrande de monnaie qui se faisait, à l'*offertoire*, dans certaines paroisses rurales; pratique qui se continue encore, chez nous, à l'offrande des messes solennelles de requiem.

A supposer même que la dépendance historique soit établie, on ne pourrait pas encore conclure immédiatement que les honoraires ont la même valeur que l'antique offrande;

(1) Cfr Ortolan; *l. c.*, col. 73-74 où l'on trouvera les autres textes.

car l'évolution est parfois si radicale qu'elle transforme jusqu'à l'idée de l'institution primitive et ainsi en réalité substitue une nouvelle institution à l'ancienne.

Or qu'y a-t-il de commun entre le *stipendium* et l'ancienne offrande? « Les offrandes de pain et ensuite d'argent étaient faites au clergé en général; et non à un prêtre en particulier, *pour que celui-ci célébrât une messe à l'intention du donateur* (1). ». Tout est donc différent : non seulement les personnes, et les circonstances mais la nature de l'acte, sa fin, sa signification. L'oblation était un don, obligatoire de la part du fidèle, et gratuit, c'est-à-dire n'imposant au prêtre aucune obligation nouvelle; le *stipendium* est un *contrat*, mais *libre* par rapport au fidèle, *en vue* d'approprier le fruit du sacrifice. Autre est aussi la signification naturelle de l'oblation *du pain et du vin destinés au sacrifice* et offerts *liturgiquement* pendant la messe ; autre celle de l'aumône et du contrat adjacent, donnée *non-liturgiquement*, en dehors du sacrifice, et souvent longtemps avant (2). Il n'y a vraiment rien de commun entre les deux usages, sinon l'idée toute générale, et nullement spécificatrice, de la subsistance à fournir au clergé.

Aussi si l'on s'en tient à leur destination, et si l'on fait abstraction, comme le R. P., de l'idée de *contrat*, voit-on difficilement en quoi les honoraires de messe diffèrent des autres, par exemple du *stipendium* donné à l'occasion d'un baptême ou d'une prédication. Et l'on serait tenté de demander : parce que ces subsides sont nécessaires à l'entretien de celui qui baptise, direz-vous que le donateur participe à cette action liturgique?

Ajoutons qu'aujourd'hui, généralement au moins, aucune partie du *stipendium* ne sert à l'achat de la matière du

(1) Ortolan, *l. c.* — (2) A la signification naturelle du geste ne peut s'ajouter une signification nouvelle, que si celle-ci est perçue et voulue. Or, ni les fidèles ni les théologiens jusqu'à ce jour n'ont vu dans le *stipendium* ce rapport spécial avec le sacrifice dont parle l'auteur.

sacrifice ; il est destiné tout entier à la sustentation du prêtre. Dès lors, il est difficile de voir comment le donateur peut acquérir un droit particulier sur la messe, en vertu de l'offrande de l'élément matériel du sacrifice. Pour prévenir cette difficulté, le R. P. en appelle à la loi divine, formulée par S. Paul (I Cor. IX, 12-14) « provisum est iure divino, dit-il, ut qui serviunt altari, de altari vivant (p. 340) » « vivere de altari, i. e. de sacrificiis quae ipsis demandantur offerenda » (p. 366). Cette glose, malgré toute l'autorité que je reconnais au docte professeur de la Grégorienne, ne me convainc pas. En tout cas, s'il m'est permis de le dire, ce texte ne me semble pas pouvoir porter tout le poids de la démonstration. Ces paroles de l'apôtre, en effet, ne visent pas directement les prêtres chrétiens, mais les prêtres en général, ou les prêtres de l'ancien Testament (voyez le commentaire de Cornely, p. 251). Cette proposition subordonnée (car c'en est une), doit prouver que les Apôtres ont droit de vivre de l'*Évangile* : « ita et Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant, de *Evangelio* vivere. » Ce que rend très bien Cornely « eadem ratione qua sacerdotes de templo, Dominus operarios apostolicos de *Evangelio* vivere voluit. »

Vivre de l'Évangile est bien plus vague que vivre du sacrifice. Tout le passage d'ailleurs a pour but de montrer que l'apôtre a le droit d'exiger des fidèles sa sustentation. Ce texte, par conséquent, prouve le droit de l'Église de forcer les fidèles à concourir à l'entretien du clergé, mais il ne démontre pas, ce qui était nécessaire pour la thèse, « ut stips non adaequate principiet sacrificium, nisi includat sacricolae victum (p. 366, cfr p. 340) ».

Enfin la décision du S. Office du 12 juillet 1865, et celle de la S. Congrégation de la Propagande, du 11 mars 1848, permettant de recevoir des *stipendia* de la part des infidèles, se concilient difficilement avec la thèse (Cfr. cependant p. 366).

Bien plus « quandoque a S. Sede indulgetur ut sacerdotes

pauperes una Missa satisfaciant pro pluribus quas, accepto stipendio, celebrare debent (1). » Si la thèse est vraie, comment ce privilège n'équivaut-il pas à permettre la simonie ?

Ces difficultés, sans doute, seront aisément résolues par le R. P., et nous le souhaitons vivement, ne demandant pas mieux que de nous rallier à ses vues.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons considérer le fidèle qui paie de justes honoraires, comme offrant le sacrifice à un titre particulier, puisque, à tout le moins, le prêtre s'est engagé à être son mandataire et qu'il subordonne son intention à celle du donateur. Dès lors, nous pouvons admettre que le fruit de la messe recevra une augmentation qui aura quelque proportion avec la dévotion de celui qui donne le *stipendium*. Dom L. B. va jusqu'à écrire : « Plus cette offrande est généreuse et sincère, plus sont abondants, pour le corps mystique, les fruits de la rédemption. Cette affirmation, qui matérialise ainsi les choses les plus saintes et paraît monnayer les mérites du Christ, au point de les tarifer par un barème infaillible, manquera pour beaucoup d'élévation mystique. (p. 184) » Assurément, elle sonne mal cette affirmation, mais surtout elle me paraît fausse, si du moins je n'exagère pas sa portée (2).

Ce qui proportionne, selon S. Thomas, les fruits de la Messe, c'est la *dévotion* des offrants. Or, outre que la générosité ne se mesure pas principalement au montant de la somme donnée, considérée absolument, car l'obole de la veuve vaut plus aux yeux de Dieu que le don opulent du riche, la dévotion, dont il est question, ne comprend pas seulement la ferveur actuelle, mais encore la sainteté habituelle « gratiositas, dico, habitualis, et fervor actualis » selon le mot de Cajetan. D'où l'adage cité plus haut : « quo sanctior sacerdos, eo gratiosior oblatio. »

Cette exagération écartée, nous concédons volontiers qu'il est difficile de déterminer si le fidèle, qui disposerait, mettons

(1) Genicot-Salsmans. ed. 7ª t. 2, p. 214, nº 229. — (2) Tout le développement va dans le sens incriminé.

d'une somme de 100 francs, retirerait plus de profit en faisant célébrer 20 messes à 5 frs, que 10 messes à 10 frs, ou qu'en consacrant toute la somme à faire chanter une grand'messe. Il faut éviter les calculs mesquins dans les choses saintes; et certes, il faut réprouver la pratique de certaines personnes pieuses, anxieuses de trouver les messes au taux le plus bas, afin d'en faire célébrer davantage. Retenons les paroles si sages et si mesurées du P. de la Taille : supposé le cas de deux fidèles dont l'un fait célébrer 100 messes pour une certaine somme, et l'autre donne le même argent pour une seule, « tunc respectu unius sui sacrificii liberalior extiterit et quidem centies, quam ille respectu sacrificiorum suorum singulorum. Devotio autem liberalitatis centies maioris (non tamen inordinate) censebitur, caeteris paribus, devotio centies actuosior, id est, quoad exercitium intensior. Et, pro tanto *poterit* [je souligne la modestie de l'affirmation] ad cumulum centies excelsiorem perduci valor sacrificii. Sicque in fine fieri *poterit* ut tantum percipiat fructum qui unam missam petierit, quantum qui petierit centum. Unde patet quomodo fructuosior esse soleat una missa solemnis de requiem quam non paucae missae privatae (1)... Aliunde plures missae pluries locum dabunt exercendae devotioni sacerdotis et adstantium : qua ex parte maior procuratur Dei honor et spiritualis utilitas Ecclesiae... Quare, omnibus perpensis, servet unusquisque bonas consuetudines Ecclesiae probatas et congruas conditionibus temporum, locorum, rerum ac personarum (p. 352).

E. Hocedez, S. I.

(1) Ajoutez ce que nous avons dit du concours du peuple. Il faudrait tenir en outre compte du fruit qui résulte des cérémonies et prières liturgiques et de leur valeur *ex opere operantis*.

Un essai de luthéranisme catholique

La *Confession d'Augsbourg* (1530) reconnaît explicitement comme expression de la foi le symbole de Nicée. Elle le reproduit mot à mot, avec l'article sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique. *Unam, sanctam, catholicam, et apostolicam ecclesiam* (1). Le rituel de l'Église luthérienne de Prusse prétend se plier en tout aux principes des réformateurs du XVI^e^ siècle. Il insère lui aussi le texte du symbole de Nicée, mais avec une tranquille audace il traduit le mot : *catholicam*, par « chrétienne » (*christliche*).

Sans vouloir offenser personne, on peut dire que tout le protestantisme est résumé dans ce contresens. Il a prétendu rester chrétien, plus chrétien même que le « papisme » corrompu et adultéré ; il a essayé de se définir dans la forme du christianisme, sans accepter d'être catholique.

L'expérience a duré quatre siècles. Il est possible aujourd'hui de la juger. Et nous sommes peut-être, en Belgique, mieux placés que partout ailleurs pour étudier sereinement l'évolution du protestantisme. Nous n'avons aucun combat personnel à soutenir contre lui. Il n'est pas chez nous une force organisée et redoutable. La passion ne viendra pas facilement troubler notre vision des choses et des personnes, et la poussière des luttes confessionnelles n'obscurcira pas nos yeux.

Le protestantisme — et en parlant du protestantisme c'est moins au Calvinisme qu'au Luthéranisme que nous songeons — le protestantisme naquit d'une opposition. Il se forma sous le signe négatif ; il se présenta comme une réforme par soustraction. C'est-à-dire que par une fatalité presque nécessaire il devait aboutir à un appauvrissement.

(1) Cf. MÜLLER. 11^e^ éd. (1912) p. 29 sq. Les trois symboles : Apostolicum. Nicaenum, Athanasianum sont placés en tête de la *Confession* proprement dite, comme étant admis par tous les réformés.

Le protestant luthérien a suivi beaucoup moins le principe de la conformité à l'Évangile que le précepte de l'antagonisme à l'égard des « romains ». A force de vouloir se séparer du papisme, il a fini par s'éloigner de la tradition chrétienne la plus antique. La trace des « corruptions romaines » se retrouvant dès les premiers siècles, on en a été réduit à chercher le christianisme à l'état pur dans un passé énigmatique et nébuleux, dans une période de quelques douzaines d'années ou moins encore, dans les dix ou vingt ans qui séparent la mort du Christ, du premier « corrupteur » de sa doctrine : Saul de Tarse, le petit rabbin juif aux idées saugrenues.

La masse protestante n'a pas suivi les historiens hardis, qui mettaient toutes ces conclusions en volumes. Elle s'est bornée à fuir et à condamner tout ce qui ressemblait au romanisme. Être protestant, c'était, avant tout, ne pas être catholique. Aussi les Calvinistes du Palatinat, jusque dans ces derniers temps, construisaient-ils des autels octogonaux, *parce que* les autels catholiques sont quadrangulaires, et lorsque dans la cérémonie de la Cène le pasteur posait la question : Regrettez-vous vos péchés?... l'assistance, au lieu de répondre : Oui, frottait le pied droit sur le sol; tout semblant de confession auriculaire se trouvant ainsi mieux écarté. Un pasteur qui aurait jeté *trois* pelletées de terre sur un cercueil aurait passé pour un catholique déguisé : *une seule* pelletée était permise. Aucun prédicant réformé n'eût osé endosser une lévite. Ce vêtement d'aspect « romain » était remplacé par une petite pèlerine ne descendant pas plus bas que le coude (1).

Et petit à petit, à force de suppressions et de restrictions, le culte, la piété, les œuvres, le dogme lui-même ne sont plus devenus que des corps anémiés. La vie ecclésiastique s'est ralentie. La croyance s'est faite incertaine et vague.

(1) Cf. *Hochkirche*, 1922, p. 75.

La fonction liturgique a été réduite à un geste extérieur et vide. La prédication elle-même s'est muée en une sorte de rhétorique conventionnelle, « le patois de Chanaan », dont les esprits un peu éclairés ne voulaient plus (1).

Malgré sa pauvreté intime, l'Église luthérienne jusqu'en ces dernières années gardait encore des apparences opulentes. Elle était Église d'État (*Staatskirche*). Les princes, souverains territoriaux, jouaient vis-à-vis d'elle le rôle d'évêques, et le Kaiser était très réellement et très officiellement le chef *religieux* de l'Église allemande. Les Facultés de théologie restaient florissantes. Évidemment on ne s'y souciait plus guère d'orthodoxie. On se bornait à ne pas effaroucher le public par des déclarations trop négatives, mais du symbole de Nicée il ne restait que des décombres. La liberté de la science avait changé la religion en rationalisme, et la philosophie du XIXe siècle, depuis Kant jusqu'à Ritschl en passant par Schleiermacher, avait imposé le subjectivisme comme un dogme absolu.

Mais voici que la guerre et la révolution ont passé. Des belles façades de luxe, rien ne demeure. Le cadre officiel de l'ancienne Allemagne est par terre. Le Kaiser est à Doorn, où il se marie et scie du bois. Les Facultés de théologie sont, comme tout l'enseignement supérieur, réduites à la famine. Les théologiens rationalistes, qui avaient gardé le verbe très haut et qui, dans leurs chaires bien rentées, exerçaient une véritable tyrannie intellectuelle, ces théologiens en vue, presque tous plus ou moins compromis dans la débâcle de l'ancien régime, ne sont plus écoutés et demeurent sans prestige.

Et puis, dans le malheur, dans le malheur immense du pays et des familles, quand l'avenir est désespéré, et que l'horreur, la haine, la violence ont saturé les hommes, ce n'est plus de

(1) Cf. v. g. WERNLE. *Einführung in das theologische Studium.* 2e ed 1911, p. 15 sq.

belles phrases qu'il s'agit, ce ne sont pas des attitudes élégantes qu'on réclame, ce n'est plus de dilettantisme et de doutes qu'on peut vivre. Il faut *des choses*, du pain pour l'âme et non des pierres ; il faut un asile et une sécurité tutélaire, un espoir sans défaillance, une vérité qui abrite, une raison d'agir, un motif d'accepter ; bref, il faut une doctrine calme et prenante, et un sauveur pour l'incarner.

L'épreuve des systèmes, c'est le réel. A l'épreuve, le rationalisme négateur et subjectiviste commence à fondre. Son inconsistance et son impuissance apparaissent à tous les yeux, comme l'incapacité du stratège quand la bataille est perdue et celle du guide quand le convoi s'égare.

Je ne crois pas qu'il y ait aujourd'hui, en Europe, rien de plus dramatique, rien de plus important que ce qui se passe dans l'âme de ces luthériens, saisis par la grande détresse, et cherchant une doctrine de salut.

Le mot « *catholique* » autrefois si nettement opposé à l'épithète de luthérien ou même d'évangélique, ce mot *catholique* désigne aujourd'hui à l'intérieur même de l'Église protestante d'Allemagne, tout un groupe d'hommes et tout un ensemble d'idées et de tendances, dont la force agissante n'est pas niable.

Voyons ceci de plus près.

Le 1er Novembre 1922 se tenait à Berlin, dans la grande salle des Trinitaires, 115 Wilhelmstrasse, l'assemblée générale de la Haute Église. C'était la quatrième fois depuis l'armistice que ce *Hochkirchentag* se réunissait.

Tout dans cette initiative est original et, du point de vue protestant, tout est nouveau et révélateur.

L'union de la Haute Église (*Hochkirchliche Vereinigung*) a été fondée à Berlin, le 9 Octobre 1918, par un petit groupe de pasteurs, sous la présidence du Pfarrer Ulrich Bettac. Comme il ne s'agissait ni de se complimenter ni de gémir mais bien plutôt de « réformer la Réforme », on décida de

passer tout de suite aux réalisations et on élabora en forme de petit code le programme de la *H. V.* (Union de la Haute Église). Le voici, résumé.

Il faut aboutir à la transformation des Églises protestantes, dans leur *constitution* et dans leur *culte*, et en restant sur le terrain de l'Évangile.

1. Pour ce qui concerne la Constitution même de ces Églises il faut obtenir trois choses : la parfaite autonomie de l'Église dans toutes les questions ecclésiastiques, sans intrusion du pouvoir séculier ; l'organisation *épiscopale* ; et enfin la conviction chez tous les évangéliques que, l'Église du Christ étant une organisation *visible* et universelle, les chrétiens font partie de la Catholicité (*Gesamtkirche Christi*).

2. Les revendications ayant trait au culte extérieur sont plus nettes encore. Il faut insister sur le caractère *objectif* des sacrements et développer la liturgie. Il faut réformer efficacement la pratique actuelle de la confession et la participation à la Cène (*Abendmahlspraxis*). Il faut rétablir l'usage de la confession privée facultative. Il faut développer les exercices de piété : visites à l'église, heures de prière, *vie monastique*. Il faut enfin composer un *bréviaire* à l'usage des chrétiens évangéliques (1).

On le voit, c'est bien d'une réforme du protestantisme qu'on s'occupe dans la Haute Église allemande. Et cette réforme peut être définie d'un seul mot : c'est un retour très conscient à l'antiquité catholique.

Toutefois on se tromperait entièrement si on s'imaginait, à la manière de certains apologistes un peu trop pressés, que cette Haute Église est disposée à renier le Luthéranisme. Il n'en est rien. Les déclarations sur ce point sont très fermes. On ne veut pas « retourner à Rome ». Et même c'est *parce que* cette Haute Église allemande se dit catholique qu'elle

(1) Cf. *Grundsätze der Hochkirchlichen Vereinigung.* Heckelberg. Oberbarnim, Pr. Brandenburg.

refuse de s'appeler romaine (1). Cette épithète lui semble une restriction arbitraire de la Catholicité, qui par essence est universelle. « Une réunion avec Rome dans le sens d'une totale absorption, d'une reddition à merci, est tout simplement impossible ». (*Eine glatte Unmöglichkeit*) (2).

Peut-être même faut-il dire que, se sentant suspectés de romanisme, les partisans de la Haute Église multiplient les déclarations d'indépendance, et réserveraient volontiers leurs appréciations les plus sévères, non à l'Anglicanisme, ni à l'Orthodoxie orientale, ni au Protestantisme scandinave mais tout spécialement au Catholicisme romain. Il n'y a pas à s'en étonner, moins encore à s'en émouvoir. La vérité se fera lentement dans les esprits. Les préjugés ne disparaîtront pas en un jour. Les violences de langage à l'égard des romains sont d'ailleurs plutôt rares et elles ne passent pas sans protestation (3).

Ils sont donc strictement « évangéliques », luthériens. Du moins ils veulent l'être, et ils affirment, sans arrière-pensée, qu'ils le sont. Le terme de Haute Église avait éveillé des méfiances. Il semblait d'importation anglaise, et cette apparence suffisait à le discréditer auprès des nationalistes (4). Il semblait indiquer une séparation religieuse d'avec l'Église évangélique, la constitution d'une Église nouvelle à côté et aux dépens de l'ancienne Église allemande. Il fallut expliquer que la Haute Église n'était qu'un superlatif d'Église, comme hautement nécessaire est synonyme d'indispensable, comme *Hochschule* veut dire Université. Ni le mot ni la chose

(1) L'équation : *Katholisch — römisch* leur apparaît comme totalement erronée, *grundfalsch. Hochkirche.* 1921, p. 35. Cf. aussi p. 39 sq. — (2) *Hochkirche.* 1921. p. 27. Compte rendu de l'ouvrage catholique : *Die römische Gefahr?* par Joseph Mausbach. — (3) *Hochkirche.* 1921. p. 30. — (4) On a même accusé la *Hochkirche* de recevoir des subventions de Rome et des fonds anglais. Pour se justifier, elle a dû publier l'état de ses ressources. Cf. *Hochkirche.* 1922. p. 89.

n'avaient rien de britannique et seules des similitudes entre le mouvement d'Oxford et la tendance religieuse actuelle du Luthéranisme avaient pu faire croire à une dépendance réelle (1).

Luther devenait donc le patron des *Hochkirchler*. Il est lui-même *hochkirchlich* (2), et les meilleurs luthériens, les plus conscients, les plus religieux, se grouperont dans l'Union nouvelle pour la restauration intégrale de l'Évangélisme.

Le point de vue est intéressant. Il est moins paradoxal qu'il ne parut d'abord. En effet un luthérien peut à bon droit comparer la situation religieuse de son Église à ce qu'elle était au début du XVIIIe siècle par exemple. Il constatera, sans aucun doute possible, que le rationalisme de l'*Aufklärung* et le subjectivisme du siècle dernier ont ravagé le dogme et le culte au point de ne laisser presque plus rien subsister de la Réforme initiale. Il est évident que Leibniz aurait maudit, comme un épouvantable hérétique, Adolphe Harnack. Il est bien sûr que Calvin aurait brûlé comme d'intolérables blasphémateurs les neuf dixièmes des professeurs de théologie des Universités allemandes d'aujourd'hui. Que reste-t-il du symbole de Nicée dans l'*Essence du Christianisme* de Harnack? Et qu'est-ce que le *dogme* dans la philosophie religieuse de Ritschl?

Les Luthériens d'aujourd'hui peuvent donc sans aucune difficulté constater la déviation et l'appauvrissement de leur Église et tenter de la réformer sur un type plus ancien.

Mais ce n'est pas tout. Le Luthéranisme se présente très différemment suivant qu'on l'étudie tel qu'il était à ses débuts, avant le Concile de Trente, et tel qu'il s'est organisé doctrinalement et pratiquement, après le Concile. Il est incontestable qu'après le Concile le fossé s'était prodigieusement élargi entre les romains et les dissidents. Le protestantisme, par

(1) *Hochkirche*. 1922. p. 13 sq. — (2) *Ibid.* 1922. p. 172.

réaction, accentue tout ce qui l'oppose au « papisme », et supprime tout ce qui pourrait l'en rapprocher. La confession d'Augsbourg est beaucoup moins intransigeante que Chemnitz p. ex. dans son *Examen Concilii Tridentini*. Le Luther des origines admettait bien des rites et des usages que les Luthériens, soixante ans plus tard, proscriront avec mépris. Nous parlons de Chemnitz, qui passe pour un polémiste plutôt modéré. Qu'on lise le commentaire critique qu'il fait du décret de Trente sur les « traditions non écrites ». Ces traditions, doctrinales ou rituelles, Chemnitz les rejette toutes, à moins qu'elles ne soient fondées sur l'Écriture. Et armé de ce principe, de ce glaive, comme il dit, il va retrancher les « corruptions » de la messe romaine. Toute la liturgie disparaît. Il ne reste que les paroles de l'institution. Ce qu'on y ajouterait c'est l'idole papiste *idolum missae Pontificiae*, avec toutes ses ficelles, *ex variis sutelis consarcinatum*. Le culte chrétien redevient embryonnaire. En effet : c'est le pape Alexandre qui a enjoint de mêler de l'eau dans le calice. C'est lui qui a inventé l'eau bénite. C'est Télesphore qui a imaginé les quarante jours du carême. C'est Hygin qui a inventé le Saint-Chrême et qui s'est avisé de faire la dédicace des temples. Calixte a inventé les Quatre-Temps; Félix, la consécration des autels; Sylvestre, la confirmation des enfants; Félix IV, l'extrême-onction; Sirice le memento des vivants à la messe; Pélage, le memento des morts... etc... Chemnitz n'ose pas encore tirer la conclusion dernière, il n'ose pas tout supprimer. Après avoir dit qu'il n'admettra que les traditions contenues dans l'Écriture — *quae in Scriptura continentur* — il ajoutera ce mot bien vague « ou qui sont *conformes* à l'Écriture » — *quae Scripturae consentaneae sunt* (1). Mais en pratique il était bien difficile de marquer la limite et de maintenir

(1) *Examen Concilii Tridentini*. De Traditionibus, p. 86.

quelque chose de ce qu'on avait appelé le réceptacle de toutes les corruptions superstitieuses — *pandocheum corruptelarum et superstitionum* (1).

Aussi, par-dessus les théoriciens de la fin du XVIe siècle, la Haute Église allemande cherche à rejoindre les réformateurs du début. Elle en appelle des intolérances et des mutilations sauvages, qui ont suivi le Concile de Trente, à la largeur de vues relative, à la piété tendre et mystique, au sens chrétien et presque traditionnel, qui, avant le Concile, régnaient, nous dit-on, même dans les milieux les plus sincèrement luthériens.

Si bien que, par un curieux renversement, ce qu'on cherche dans les révolutionnaires religieux du XVIe siècle, ce n'est plus tant ce qu'ils apportent de nouveau, mais bien plutôt ce qu'ils conservent de l'ancien patrimoine. Dans Luther c'est le témoin de l'antiquité qu'on respecte.

Ainsi ont procédé, il y a près de cent ans, les protagonistes du mouvement d'Oxford. Pusey, Newman, Keble cherchaient dans le *Prayer Book* la justification de la confession auriculaire — qui s'y trouve effectivement — la doctrine de la Présence Réelle avec ses conséquences d'ordre liturgique, bref tout ce que le développement ultérieur de l'Anglicanisme avait négligé ou proscrit. Eux aussi en appelaient des négations et des étroitesses ou de l'insouciance religieuse de leurs contemporains à la Réforme initiale, qu'ils trouvaient beaucoup plus compréhensive, beaucoup moins raide, en un mot beaucoup plus catholique.

La similitude des deux mouvements, celui des *Tracts* d'Oxford et celui de la *Hochkirche*, sans être parfaite, est cependant bien instructive.

Newman, Pusey et leurs amis s'appuyaient sur les théologiens *laudiens*, sur les *Non-jurors*, pour établir leurs revendications anglo-catholiques ; pour réclamer, contre toutes les

(1) Id. *Ibid.*

formes d'Érastianisme, l'indépendance du pouvoir spirituel. Quand on leur reprochait de romaniser et de mépriser l'Église d'Angleterre, quand on les accusait de vilipender les réformateurs, ils répondaient qu'ils étaient d'accord avec les hommes de doctrine les plus éminents et les plus probes de l'ancien anglicanisme, et ils citaient des noms.

Les *Hochkirchler* allemands agissent de même. « Nous ne supprimons pas le luthéranisme ; nous le restituons à son essence. » Et ils invoquent Auguste Vilmar, et Theodor Kliefoth, et Wilhelm Löhe, et Schöberlein, et Stahl, et Rocholl, et Münchmeyer et tous ces pasteurs et ces théologiens, ennemis du rationalisme et de l'étatisme et qui souffrirent parfois persécution, en plein XIXe siècle, parce que, forts de leur conscience religieuse, ils ne s'inclinaient ni devant la science sceptique des Universités, ni devant les sommations du pouvoir civil, ni devant le préjugé naturaliste de la masse. Vilmar est mort, presque septuagénaire, à Marbourg, après avoir revendiqué toute sa vie la liberté de l'Église. Pas de subordination des consciences au prince temporel : celui-ci ne peut plus garder le *Summepiscopat*. Pas de libéralisme doctrinal, pas d'indifférentisme dogmatique : la foi de la Confession d'Augsbourg est obligatoire... Les grands docteurs des Universités considéraient Vilmar comme un anachronisme, et ce Hessois leur semblait un agité et un maniaque. Et pourtant Vilmar, type de luthérien très authentique, est redevenu un inspirateur.

Lui, et Kliefoth aussi, Kliefoth le réactionnaire religieux du Mecklembourg, l'adversaire de tous les rationalismes qui proclamait et qui écrivait, en dépit de la théorie luthérienne du sacerdoce universel, que l'Église était un tout organique et vivant, exigeant une distinction essentielle entre le troupeau et le pasteur, entre les *audientes* et les *docentes*, entre les *regentes* et les *oboedientes;* Kliefoth, qui durant toute sa vie, affirme le principe de l'autorité doctrinale et disciplinaire et

dont le livre sur la *Théorie du Culte dans l'Église évangélique*, retrouve aujourd'hui des lecteurs convaincus.

Et Löhe ! Löhe dont les démêlés avec l'Église luthérienne de Bavière sont bien connus, Löhe qui est le théoricien le plus complet de la liturgie dans l'Église protestante, et qui mourut, plein de déception, n'ayant pas réussi à faire prendre au sérieux par la masse ses projets de rituel, et que des fervents commencent à étudier avec amour, Löhe qui dans sa petite paroisse de Neuendettelsau inaugura des services religieux, dont personne alors ne voulut s'inspirer et qui maintenant remplissent d'admiration les *Hochkirchler*.

Peut-être est-ce leur heure qui sonne à tous ces antirationalistes, qui auraient en réalité joué le rôle de précurseurs? Peut-être est-ce le rationalisme qui entre, lui, définitivement dans la mort? Je me souviens. Quand Grützmacher, il y a quelque douze ans, publia son petit essai sur la Naissance virginale du Christ, une des plus grandes revues théologiques allemandes le salua de cette phrase indignée et méprisante. « Il existe donc encore quelqu'un dans l'Allemagne instruite pour oser croire que le Christ est né d'une Vierge. »

Aujourd'hui toute la *Hochkirche* répète et chante même, avec une ferveur sans mensonge et en dehors de toute exégèse destructive, le *Natus ex Maria Virgine* du symbole de Nicée (1). Et dans l'Allemagne qui pense et qui prie, c'est Harnack aujourd'hui qui semble ancien régime.

Enrichir le luthéranisme en restituant ce que lui avait enlevé le rationalisme du XVIII^e^ siècle, en reprenant même les portions du patrimoine catholique maladroitement sacrifiées par les polémistes après le Concile de Trente : retrouver ainsi le luthéranisme original, beaucoup plus souple et plus religieux que celui d'aujourd'hui, est-ce tout le but de la *Hochkirche?* Nullement.

(1) La confession d'Augsbourg a commenté ce texte en ajoutant : « *in utero Beatae Mariae Virginis.* » Cf. MÜLLER. *op. cit.* p. 33.

La logique de la vérité est impitoyable. Pourquoi s'arrêter à la réforme de Martin Luther? La catholicité lui était bien antérieure. Luther lui-même n'a voulu que la dégager des corruptions romaines. Il est donc permis, il est nécessaire d'examiner s'il a mené ce travail à bonne fin et il est plus nécessaire encore de dépasser Luther et le XVIe siècle pour retrouver non l'origine de la Réforme, mais l'origine même du catholicisme.

Luther! Eh bien! disons-le, Luther et les réformateurs ont agi avec brutalité. Ils ont sacrifié tant de belles choses, très catholiques, sous prétexte que les papistes en abusaient. Luther est trop souvent vulgaire et bas, dans ses manières et dans sa doctrine. Avoir réduit la présence réelle du Christ à l'ubiquité! avoir parlé du mariage comme il l'a fait! avoir traité ses adversaires de cette façon ignoble! Non — ce sont les *Hochkirchler* qui parlent — il est impossible de l'admettre comme le modèle définitif, et si on n'en dit pas davantage, c'est pour ne pas heurter le préjugé séculaire. *Sapienti sat!* (1)

Luther n'est pas le dernier mot, ni le premier. Et comme nous sommes en Allemagne, on va nous le dire en termes hégéliens. La Réforme a été *l'antithèse*, opposée à la *thèse* du catholicisme médiéval; elle a été le Non absolu, opposé au Oui inconditionné du romanisme. Aujourd'hui le temps est venu de la *synthèse*, et l'antique Oui, tempéré par le Non, doit réapparaître dans notre vie.

Aussi c'est au delà de la Réforme qu'il faut regarder, plus loin dans le passé catholique, dans cette Catholicité qui n'était encore ni « jésuitique », ni luthérienne, mais tout simplement catholique. L'Église romaine est sœur de l'Église luthérienne. Elle a des défauts; sa sœur aussi. Elles se sont

(1) Cf. *Hochkirche*. 1922. p. 51. Une expression qui revient souvent dans le langage des *Hochkirchler* pour définir l'œuvre de Luther est cette métaphore presque intraduisible : « Il a vidé la baignoire et l'enfant avec. » *Das Kind mit dem Bade ausschütten.*

brouillées, et c'est bien fâcheux, car leur séparation les a toutes deux appauvries, ne leur laissant en propre que leurs misères. Mais plus loin que ces deux sœurs, il y a leur Mère commune, l'Église des origines, *Unam, sanctam, catholicam;* et ceux qui tendent à l'unité, ceux qui veulent la réconciliation doivent comprendre qu'une sœur n'abdique pas aux mains de sa sœur ; les sœurs se réconcilient aux pieds de la Mère commune (1).

Ainsi pensent, ainsi écrivent déjà avec une émotion qu'ils ne dissimulent pas, les plus conscients des *Hochkirchler*.

Le problème pour eux est grave, plus grave qu'il ne semble dès l'abord.

On peut s'enfermer obstinément dans l'idée de Luther, comme le Musulman dans la foi à Mahomet. On fait alors de Luther un absolu, une sorte de terme, de fin en soi.

Cette position, très délibérément, la *Hochkirche* l'abandonne. Doctrinalement c'est au symbole qu'elle se rallie, aux trois symboles : l'Apostolique, celui de Nicée et celui d'Athanase. Elle admet l'autorité des sept premiers conciles œcuméniques : Nicée, Constantinople I, Éphèse, Chalcédoine, Constantinople II et III, Nicée II, c'est-à-dire que l'antiquité catholique serait incontestable jusqu'en 787.

On le voit. C'est à peu près la position anglicane de Newman, de Pusey, de Froude, Ward et leurs amis. On juge de la catholicité par le critère de l'antiquité. Ce qui est catholique c'est le tronc non encore divisé en branches : et on assure que Photius le premier a rompu cette unité et a séparé virtuellement les Orientaux et l'Occident.

Malheureusement l'antiquité n'est pas suffisante pour définir la catholicité. L'expérience des Tractariens l'a bien prouvé. Si on n'admet pas la *transsubstantiation* définie par le Concile de Trente, pourquoi les Ariens devaient-ils admettre le *consubstantiel* du Concile de Nicée? pourquoi les mono-

(1) *Ibid.* p. 87.

physites devaient-ils admettre les *deux natures* de Chalcédoine? Newman nous dit que c'est en voyant, comme au miroir, que sa propre figure était celle d'un monophysite qu'il comprit l'erreur foncière de son système. Monophysite? Newman n'a jamais nié les deux natures du Christ, mais le principe de son opposition aux « nouveautés » romaines justifiait Eutychès : les deux natures n'étaient pas plus dans l'Écriture ou dans les *anciens* pères que le *consubstantiel* de Nicée, ou le *Filioque*.

On nous dit que depuis le deuxième Concile de Nicée la chrétienté n'est plus une, et que les Conciles ne sont donc plus *catholiques*. Mais les dissidents, même organisés en Églises, n'ont pas attendu le VIIIe siècle pour apparaître. Les Jacobites sont bien antérieurs à Photius, et les Monophysites d'Égypte également, et les Ariens ont mené, à Nicée et après Nicée, une opposition qui n'était guère bénigne; et les Donatistes africains, et les Priscillianistes espagnols... mais pourquoi continuer? c'est toute l'histoire du dogme chrétien qui porte ici témoignage. S'il suffit, pour énerver l'autorité d'un Concile, qu'un groupe plus ou moins organisé et compact de dissidents refusent de le reconnaître, il n'y a jamais eu de Concile et les symboles ne sont que des catalogues d'opinions librement débattues. Si l'Église n'est catholique que dans les périodes de quiétude unanime, l'Église n'a jamais été catholique, sauf dans l'imagination pieuse de ceux qui refusent de voir le réel. L'opposition des Judéo-chrétiens, le formidable assaut des Gnostiques, tout cela est contemporain des origines. La vérité, ce n'est pas ce que tout le monde admet, mais ce que tout le monde devrait admettre; le droit n'est pas ce que tout le monde accorde, mais ce que tout le monde devrait accorder; et le devoir, ce n'est pas ce que chacun fait, mais ce que tous devraient faire.

Il sera très intéressant de voir comment la *Hochkirche* évoluera doctrinalement, et quelle théorie — car il en faudra

bien une — elle nous donnera de l'autorité dans l'Église.

En attendant la *Hochkirche* existe. Elle a tenu chaque année ses assises. Elle a sa revue, que la crise du change, la détresse financière, la hausse des prix ont malheureusement fort réduite. Elle groupe des âmes très ferventes, très droites et très souffrantes. Elle n'a pas peur de regarder la vérité en face, et elle cherche sincèrement l'Union la plus intime avec le Christ, Dieu et Homme, seul Rédempteur et seul Lien de l'humanité.

Tandis que le catholicisme allemand semble se tourner de plus en plus vers le nationalisme et veut se montrer aux yeux de tous, loyal envers le *Deutschtum* et la patrie vaincue, la *Hochkirche* ne sacrifie guère à ce culte nouveau et s'essaie à devenir de plus en plus « catholique », c'est à dire, universelle dans ses préoccupations et ses amitiés.

Nous verrons dans un prochain article, ce qu'elle a réalisé jusqu'ici, ce qu'elle veut exécuter encore, et de quelle doctrine générale elle s'inspire. Elle ne peut pas, dans son effort vers la lumière, nous laisser indifférents.

PIERRE CHARLES, S. J.

Privilège paulinien et mariages mixtes

1. Le privilège de la foi, appelé généralement privilège Paulinien du nom de l'apôtre qui l'a promulgué, permet de dissoudre dans certains cas, après le baptême, le mariage contracté dans l'infidélité. Si le conjoint resté païen abandonne, sans juste motif, le foyer conjugal ou refuse de continuer la vie commune pacifiquement et sans mettre gravement en danger la foi ou les mœurs du converti, celui-ci peut, après les avertissements requis, contracter un nouveau mariage qui annulera le premier contrat (cc. 1120, § 1 ; 1121-1126).

Le mariage contracté, moyennant dispense, entre un catholique et un infidèle, ne bénéficie pas de cette faveur (c. 1120, § 2). Avant le Code, quand un baptisé, catholique ou hérétique, contractait mariage, sans dispense, avec un infidèle, le mariage était nul à cause de la disparité de culte. L'application du privilège était donc sans objet. Par une innovation très importante, l'empêchement est désormais restreint aux unions contractées entre les infidèles et ceux qui ont reçu le baptême dans l'Église catholique ou y sont entrés par leur conversion du schisme ou de l'hérésie (c. 1070, § 1).

Dès lors une question nouvelle se pose. Si un hérétique ou un schismatique, après avoir validement contracté mariage avec un non-baptisé, se convertissait à la foi catholique, trouverait-il, dans le privilège paulinien, le moyen de contracter une nouvelle union?

La *lettre* du Code ne fournit pas de réponse. Le paragraphe premier du c. 1120 affirme l'application du privilège aux mariages contractés *entre deux infidèles;* le second paragraphe exclut du même avantage les unions conclues *en vertu d'une dispense* de la disparité de culte. Par analogie avec le cas visé dans le paragraphe premier, on essaie de prouver que le privilège de la foi, depuis qu'est modifié l'empêchement de disparité de culte, s'étend logiquement aux mariages contractés entre hérétiques et infidèles (1). Dans nos pays où le paganisme et l'hérésie font chaque jour de nouveaux progrès, la question devient hélas! assez pratique pour mériter un sérieux examen. Nous dirons donc pourquoi la solution favorable proposée nous paraît inadmissible (2).

2. Partons de ce principe. Le mariage validement contracté ne peut être dissous par aucune autorité purement humaine. Dans quelles limites l'autorité suprême établie par Notre-Sei-

(1) *Ami du clergé*, 1920, p. 669 ; 10 févr. 1921, p. 69. — (2) Cappello, s. i. dans son *De Matrimonio*, (Turin, 1923), n. 769 confirme d'une manière très absolue notre opinion.

gneur Jésus-Christ a-t-elle le pouvoir d'en relâcher le lien? C'est surtout la pratique de l'Église qui nous l'apprend, car les textes scripturaires et la Tradition écrite ne sont pas assez explicites en cette matière. Il nous faut donc examiner la discipline ecclésiastique, établie par les décisions du S. Siège et commentée par les canonistes. Surtout ici, des arguments de pure analogie ne doivent être maniés qu'avec une extrême prudence.

3. Les paroles de S. Paul dans la première épître aux Corinthiens (ch. 7, ℣℣. 12, ss.) n'ont jamais été interprétées en faveur d'un mariage contracté entre un chrétien et un non-baptisé. L'esclavage dont parle l'Apôtre (non enim servituti subiectus est frater), est celui qui enchaînerait le converti à des liens contractés *avant* son baptême. « Appelés dans la paix », passés par le baptême de la servitude à la liberté, le frère ou la sœur, auxquels le conjoint infidèle rend impossible la cohabitation, ne doivent pas se soumettre à ses avanies, subir les assauts portés à leur foi; abandonnés par l'infidèle, ils peuvent contracter des liens nouveaux. Si le texte, dans sa concision, n'est pas concluant par lui-même, la pratique de l'Église en a déterminé le sens. Nous n'avons pas d'exemple qu'on l'ait appliqué à un mariage conclu entre un baptisé hérétique et un infidèle.

4. L'absence de tout témoignage sur l'application du privilège paulinien à cette forme du mariage mixte est significative. Pendant environ quatre siècles, aucune législation canonique ne prohibe le mariage entre chrétien et infidèle bien que les Pères, à la suite de S. Paul, s'efforcent de prévenir ces unions toujours dangereuses pour la foi. Si des Conciles locaux éditent, dès le IVe siècle, des prohibitions à ce sujet, elles semblent bien ne pas avoir eu la nullité du contrat comme sanction. C'est à la coutume que l'empêchement doit son caractère dirimant et son obligation universelle. Dès lors, ne semble-t-il pas étrange que l'on n'ait pas envisagé la possi-

bilité pour l'hérétique, converti à la vraie foi, de quitter son conjoint infidèle pour contracter une nouvelle union? Sans vouloir tirer de cet argument une conclusion absolue, nous croyons qu'il mérite d'être pris en considération dans une matière où seule la conduite de l'Église peut nous éclairer sur la portée d'une exception à l'indissolubilité du mariage validement contracté.

5. En date du 5 août 1759, le S. Office a formellement déclaré que le privilège ne s'étendait pas au mariage d'un chrétien, contracté, après dispense, avec un non-baptisé (GASPARRI, *De matrimonio*², I, nn. 1085. 1092). Cette assertion est reprise dans le c. 1120, § 2. Or, entre ce mariage et l'union contractée actuellement, sans dispense, par un hérétique avec un infidèle, il n'y a aucune différence essentielle. Le *seul* effet de la dispense est de supprimer un empêchement de droit purement ecclésiastique. Là où cet obstacle n'existe pas, il n'y a pas lieu pour l'Église d'intervenir. Dans les deux cas, le droit divin ne fait que prohiber, sans l'annuler, le mariage qui mettrait en danger la foi ou les mœurs du conjoint et des enfants.

Mais, dira-t-on, le mariage du catholique se célèbre devant le prêtre, dont la présence confère à cette union un caractère religieux. C'est là une différence très accidentelle. Remarquons d'abord qu'avant le décret *Ne temere* (2 août 1907), ce mariage mixte était valide, bien qu'illicite, si le prêtre n'y assistait pas. L'infidèle soustrait à la loi de clandestinité (Décret *Tametsi*) communiquait cette exemption à son conjoint.

Ce qui modifie profondément l'indissolubilité du lien contracté, c'est, indépendamment de l'acte conjugal, son caractère sacramentel. D'après l'opinion la plus commune, le contrat conclu entre un chrétien et un infidèle n'a pas de caractère sacramentel, même pour le conjoint baptisé (Cf. WERNZ, *Ius Decretalium*, IV, n. 44). D'ailleurs l'élévation à la

dignité sacramentelle dépend uniquement de la *validité* du contrat et de la *condition personnelle* des contractants, fidèles ou infidèles. La présence du prêtre ajoute quelque chose au caractère religieux que le mariage possède par son institution; elle ne modifie en rien la nature intime du lien (1). On sait d'ailleurs qu'à ces mariages la participation du prêtre est réduite aux actes strictement nécessaires pour rendre certaines et publiques les conditions d'un vrai consentement.

6. Au contraire, entre le mariage contracté par deux infidèles et l'union conclue par un baptisé avec un non-baptisé, il existe, au point de vue du privilège de la foi, une différence essentielle.

Quand un juif ou un païen entre, par le baptême, dans l'Église du Christ, sa vie religieuse et morale est complètement transformée. C'est une conception entièrement nouvelle des rapports de l'homme avec Dieu; c'est une orientation nouvelle des tendances les plus profondes de l'âme; dès lors, c'est une rupture morale des liens les plus forts entre deux époux. On comprend que la vie conjugale, dans ces conditions, apparaisse et soit vraiment une servitude; que rendra seul supportable le respect du conjoint pour la foi du nouveau converti. S'il avait connu la révélation du Christ et vécu de sa rédemption, n'est-il pas plus que probable que le néophyte n'eût pas contracté une union dans laquelle la fusion des âmes est impossible?

Telle n'est pas la condition de celui qui consciemment et volontairement a accepté d'unir sa vie avec un conjoint dont le séparaient ses convictions sur les vérités les plus essentielles. Sans doute, en se convertissant de l'erreur à la vraie foi,

(1) Le Code réserve le terme de « *legitimum matrimonium* » au mariage conclu entre infidèles. — Entre baptisés, le mariage s'appelle « *ratum* ». Aucun terme juridique spécial ne s'applique au mariage d'un baptisé avec un infidèle. La controverse sur le caractère sacramentel de ces unions n'est donc pas tranchée par le texte du Code.

l'hérétique va mieux comprendre l'inconvenance de l'union contractée. Qui dira que ses relations avec son conjoint sont, comme dans le premier cas, entièrement bouleversées? Ne peut-on pas le comparer au catholique tiède et relâché qui, grâce à une dispense arrachée à la miséricorde de l'Église, a lié sa vie à un conjoint non-baptisé et aperçoit plus tard, trop tard, quand il est revenu à de meilleurs sentiments, la division fatale introduite dans sa vie par l'opposition entre sa foi et le paganisme de son conjoint?

Dira-t-on que c'est là une question de plus et de moins?

Soit! Il y a une différence plus essentielle — la seule essentielle — entre les deux cas ici considérés.

L'interprétation pratique de l'Église semble montrer que le privilège paulinien est lié à la réception du *baptême*, non au passage à la *vraie foi*.

Les catéchumènes en sont rigoureusement exclus. Au contraire l'infidèle qui, en recevant le baptême, entre dans une secte hérétique, peut certainement en bénéficier. Aussi les canonistes les plus compétents sont-ils presque unanimes à voir dans le baptême la cause essentielle du privilège (1). Il n'est pas difficile de trouver à cette pratique et à cette doctrine un fondement solide dans l'effet du baptême, par lequel l'infidèle entre dans le vrai royaume de Dieu et conquiert cette liberté si souvent proclamée par S. Paul comme l'un des plus beaux privilèges de l'union au Christ.

On pourrait ajouter cette considération. Le mariage est un contrat de caractère essentiellement social; la certitude des liens qu'il fait naître, son indissolubilité intéressent au plus haut point la société. Puisqu'il n'acquiert sa pleine indissolubilité que dans la société chrétienne, on comprend que l'entrée d'un homme dans cette société surnaturelle permette la rupture des liens contractés en dehors du royaume de Dieu.

(1) Cf. Wernz, *l. c* IX, n. 702, note (59).

La réception du baptême est un acte éminemment social. Avant sa conversion, l'hérétique est, de droit, sujet de l'Église. Si, de bonne foi ou par sa faute, il est, en apparence ou en réalité, séparé de sa communion, le retour à la vraie foi ne modifie pas radicalement le caractère social de sa vie surnaturelle. Dès lors, le motif même qui permet d'expliquer la possibilité d'une rupture des liens contractés avant le baptême, semble faire absolument défaut. Sans justifier *à priori* le privilège et son application actuelle, cette considération nous paraît cependant en éclairer la nature et la portée.

7. Si la validité du baptême reçu par le conjoint hérétique était sérieusement douteuse, on pourrait appliquer le principe du c. 1127 : « Dans le doute le privilège de la foi jouit de la faveur du droit. » Pourrait-on accorder le bénéfice du privilège paulinien à tout hérétique auquel on administre le baptême sous condition? Oui, répondront sans doute la plupart des canonistes. Pour administrer le baptême sous condition, il faut un doute sérieux sur le fait ou la validité de son administration antérieure. La seule raison d'hésiter est, qu'en pratique on se montre de plus en plus large pour réitérer le baptême sous condition. Comme il s'agit d'un sacrement d'extrême nécessité, toute raison sérieuse justifie la réitération sous condition et exclut le danger d'irrévérence dont quelques moralistes semblent un peu abuser. Dans l'application du privilège paulinien, c'est l'indissolubilité du mariage qui est en jeu. Le soin mis par le législateur ecclésiastique à s'assurer de la nullité des mariages, la sévérité avec laquelle il exige les interpellations, sauf dispense autorisée, conseillent ici une plus grande réserve.

La solution pratique serait, sans doute, dans la dispense conditionnelle du lien matrimonial « non ratifié et consommé. »

8. Le Souverain Pontife pourrait-il et voudrait-il annuler le mariage contracté entre un hérétique et un infidèle au cas où le second refuserait de continuer la vie conjugale avec son

conjoint converti à la vraie foi ? C'est là une tout autre question.

Le contrat matrimonial ne devient pleinement indissoluble que par la réunion de deux éléments : le caractère sacramentel et l'acte conjugal. Dans tous les autres cas, le pouvoir du Souverain Pontife de dissoudre le lien matrimonial nous paraît certain. Seul, il explique certaines dispenses d'interpellation et les dispenses super rato non consummato.

L'opinion d'après laquelle le mariage d'un baptisé avec un infidèle est un sacrement pour le premier, est-elle assez fondée pour rendre douteux le pouvoir du Souverain Pontife? Nous ne le croyons guère. L'opportunité de son usage est beaucoup plus discutable. Certains auteurs disaient que l'application du privilège paulinien à ces mariages mixtes serait plutôt une faveur au manque de foi. En tous cas, le S. Siège, que nous sachions, n'a jamais fait usage de ce pouvoir.

Pousser plus loin les conjectures paraît assez oiseux et n'ajouterait rien à la solution du problème que nous avons tenté de résoudre. J. CREUSEN, S. I.

Consultation

Peut-on « *se former la conscience* » quand on doute de la *gravité* du péché?

RÉP. — Envisageons nettement le cas. Quelqu'un, assez instruit des choses morales, voit clairement que telle action est mauvaise ; mais il a de bonnes raisons de croire qu'elle n'est qu'un péché véniel ; malgré sa diligence convenable à s'informer, il persiste dans le doute sur la gravité. Il se dit : Si je savais certainement que cet acte est grave, sincèrement je ne le poserais pas ; mais je n'ai pas le courage d'éviter une faute que je puis estimer vénielle, et il agit. Est-il objectivement (1) coupable de faute vénielle seulement ?

(1) *Subjectivement*, en effet, la faute de l'intéressé dépendra de sa *persuasion* qu'en agissant ainsi il pèche mortellement ou véniellement.

Nous pouvons répondre par l'affirmative. En d'autres termes, on peut loyalement, au sujet de la gravité du péché, se former la conscience en vertu du probabilisme. Pour qu'une loi oblige sous peine de faute grave, il faut bien qu'elle soit intimée comme telle. *Lex dubie gravis non obligat sub gravi*, pourrait-on dire en sous-entendant les précisions nécessaires. Quand, sans négligence de sa part, l'homme ne perçoit pas d'obligation grave, mais est prêt à la respecter dès qu'elle lui apparaîtra moralement certaine, on ne peut dire qu'il soit mal disposé par rapport à la tendance vers la fin dernière, dont la répudiation constitue précisément le désordre du péché mortel. Cette volonté ne veut pas se détourner de Dieu ou rompre avec Lui. Elle n'est pas gravement rebelle, « *contumax*, » au sens théologique, bien que regrettablement tiède. On ne pourrait d'ailleurs prouver que Dieu fasse une obligation grave d'observer une loi qui, tout bien considéré, n'apparaît pas nettement obligatoire sous peine de péché mortel. L'Église, dans son for externe, admet même d'autres atténuations d'imputabilité, provenant d'une connaissance imparfaite (Code, can. 2199, 2200).

Les auteurs ne traitent guère la question dans les termes proposés. S. Alphonse (I. n. 23) parle plutôt de quelqu'un qui ne prête guère attention à la gravité de son acte (Gury-Ballerini, n. 43). Mais quand il expose (II. n. 52 ; VI. n. 604-5) comment se détermine la gravité objective d'un acte, il suppose toujours — et tous les auteurs avec lui — qu'on ne doit pas affirmer sans preuve manifeste la gravité d'une obligation. D'après l'opinion commune, le confesseur ne peut refuser l'absolution à un pénitent qui se dérobe à un devoir qui probablement n'est pas grave. Quel confesseur s'aviserait d'imposer sub gravi pareille obligation à un pénitent qui l'interroge sur ce point? N'est-ce pas en d'autres termes répondre affirmativement à la présente consultation?

Cette solution nous semble si certaine que nous craignons

de paraître avoir enfoncé une porte ouverte. Il n'était pas inutile cependant d'exprimer cette vérité sous cette forme, car ainsi elle peut facilement tranquilliser les scrupuleux. Ceux-ci sont presque exclusivement tourmentés par la crainte de faute grave et trouvent du réconfort à savoir que la théologie admet qu'ils se forment la conscience au sujet de la gravité. J. SALSMANS, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Collation d'une paroisse (Décision de la S. C. du Concile. Cause *Utinen.* 19 févr. 1921. *A. A. S.*, XIV (1922), p. 551, ss.).

La décision de la S. C. du Concile en l'espèce ne manque pas d'un certain intérêt, parce qu'elle montre comment la législation du Code se substitue petit à petit à l'ancien droit. La paroisse de Faëdis, unie de plein droit au Chapitre collégial de Cividale, était confiée aux soins d'un vicaire perpétuel, présenté en vertu du droit de patronage par les comtes de Cuchanea et librement institué par le Chapitre. Pour divers motifs, les patrons renoncèrent récemment à leur droit entre les mains de l'Archevêque d'Udine (Cf. c. 1451, § 1). A qui profitait cette renonciation et quel en était l'effet sur l'institution?

L'Archevêque prétendit pouvoir désormais conférer librement la paroisse. C'est à lui que les patrons avaient fait leur renonciation et si le Chapitre nommait librement le vicaire, ses droits étaient indûment accrus. Comme bien l'on pense, le Chapitre opposait à cette argumentation une autre toute contraire : la renonciation à un droit qui limitait sa capacité de nomination ne pouvait profiter qu'à lui seul. Il semble qu'il ait fait appel également à un droit coutumier, confirmé expressément par le S. Siège.

Le rapporteur adoptait pleinement la thèse de l'Archevêque, qu'il appuyait de fort bonnes raisons. Le c. 471, § 2 reconnaît à l'Évêque le droit d'instituer les vicaires des paroisses plei-

nement unies à une personne morale. Contre ce canon, le Chapitre en appellerait vainement à une coutume ou à un privilège. Toute coutume contraire au droit de l'Évêque en cette matière est révoquée par le c. 455. L'approbation expresse du S. Siège ne change pas le caractère juridique d'une coutume et n'en fait pas un privilège pontifical. Le Chapitre eût-il ce privilège qu'il devrait y renoncer. Le seul privilège reconnu par le c. 455, § 1 est celui d'élection ou de présentation, que ne possédait pas le Chapitre. *Exceptio firmat regulam in casibus non exceptis;* donc tous les autres privilèges sont révoqués. En concédant ou en reconnaissant aux comtes de Cuchanea le droit de présentation, le Chapitre s'en était dépouillé; il ne l'a pas recouvré par la renonciation faite en faveur de l'Archevêque (Cf. c. 1451, § 1).

La S. Congrégation n'a admis ni la thèse de l'Archevêque, ni celle du Chapitre. En faisant uniquement appel au c. 471, § 2, elle a décidé que l'Archevêque instituerait le vicaire présenté désormais par le Chapitre. La renonciation des patrons remet tout simplement la paroisse sous le régime du droit commun. J. Creusen, s. i.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

I. **Fondation de Monastères de Moniales** (Rép. du 11 oct. 1922. *A. A. S.*, xiv (1922), p. 554).

Dubia — circa fundationes monasteriorum monialium.

Sacrae Congregationi de Religiosis sequentia dubia fuerunt proposita pro opportuna solutione :

Contingit aliquando ut monasteria monialium, ex instituto quidem votorum solemnium, in quibus tamen ex praescripto Apostolicae Sedis pro aliquibus locis vota nonnisi simplicia emittuntur, procedant ad fundandum novum monasterium eiusdem Ordinis, missis aliquibus monialibus in locum eidem praescripto minime obnoxium. Hinc quaeritur :

I° An vota emissa, aut emittenda, in novo monasterio, ut supra fundato aut fundando, habenda sint solemnia ad normam iuris communis.

IIo An moniales de quibus in can. 488 n. 7o possint alibi fundare nova monasteria absque beneplacito Sedis Apostolicae.

IIIo An monasterium monialium cum votis solemnibus et clausura Papali, quando in alium locum transfertur, pergat esse clausurae Papalis et votorum solemnium.

IVo Quid iuris quando monasterium monialium, de quibus in can. 488 n. 7o, transfertur in locum ubi non viget praescriptum S. Sedis de quo in dicto canone.

Porro Emi Patres Sacrae Congregationis Religiosorum Sodalium negotiis praepositae, in plenario coetu habito die 21 iulii 1922, re mature perpensa, respondendum censuerunt :

Ad I. *Affirmative*, dummodo accedat beneplacitum Apostolicae Sedis.

Ad II. *Negative*, et supplicandum SSmo ut fundationes huiuscemodi hactenus absque Sedis Apostolicae interventione peractas sanare dignetur.

Ad III et IV. Recurrendum in singulis casibus ad Apostolicam Sedem.

Facta autem de omnibus relatione SSmo Domino Nostro Pio, divina Providentia Papa XI, in audientia habita ab infrascripto P. Secretario die 27 iulii, Sanctitas sua Emorum Patrum sententiam ratam habere, et sanationem de qua in dubio IIo concedere dignata est.

Contrariis quibuscumque minime obstantibus.

Romae, ex Secretaria Sacrae Congregationis de Religiosis, die 11 octobris 1922.

Sous le nom de Moniales sont comprises « les religieuses de vœux solennels, ou bien, si la nature des choses ou le contexte ne montre pas le contraire, les religieuses dont les vœux sont solennels par leur institution, mais qui sont simples dans certaines régions en vertu d'une prescription du S. Siège » (c. 488, n. 7). En France, en Belgique, et dans les États-Unis d'Amérique (sauf de rares exceptions), les Moniales n'ont que des vœux simples ; leur clôture n'est pas de droit pontifical, au sens strict du mot ; elles ne bénéficient pas de l'exemption, mais sont pleinement soumises à la juridiction des Évêques.

Leurs droits et obligations, tels que les formule le Code, ne laissent pas que de soulever quelques doutes. Décider que la matière ou le contexte exigent, permettent, excluent l'interprétation restrictive du terme « *Moniales* », n'est pas toujours facile. Nul ne s'étonnera donc de voir se répéter les consultations adressées, à ce sujet, à la S. Congrégation.

Ajoutées au texte du Code, les réponses réalisent de plus en plus le vœu émis par Dom Bastien(1), « de voir le S. Siège régler définitivement la situation de ces religieuses ».

1. D'après la première réponse, des Moniales françaises qui iraient fonder un monastère en Angleterre ou en Suisse, n'auraient qu'à obtenir l'approbation du S. Siège pour que leur profession, de simple qu'elle était, devienne solennelle, et pour que les novices accueillies dans ces maisons fassent des vœux solennels.

Il s'agit, c'est à noter, de religieuses envoyées par un monastère pour établir une nouvelle fondation, non d'une communauté qui se transporte tout entière dans un autre pays, auquel ne s'appliquent pas les prescriptions du S. Siège sur les vœux simples des Moniales.

2. Que signifie « *alibi* » dans la seconde question? Il peut signifier simplement « *ailleurs* »; dans ce cas, la S. Congrégation déclarerait que l'érection de tout nouveau monastère par des Moniales à vœux simples exige l'approbation du S. Siège. Ce serait une discipline toute nouvelle (2). — Mais *alibi* peut désigner les pays où les Moniales conservent les vœux solennels. Cette seconde interprétation nous paraît préférable pour plusieurs motifs. Si *alibi* signifie « ailleurs » ce mot ou *nova* est inutile. Des Moniales n'ont pas coutume de fonder un second monastère dans le même endroit. De plus *alibi* semble correspondre aux mots « *alium in locum* » du doute III, qui doivent désigner les pays de droit différent par rapport à la clôture et à la nature des vœux. Enfin, dans tout le document on envisage les difficultés soulevées par le passage d'un pays de droit commun à ceux pour lesquels le S. Siège a pris des dispositions

(1) *Directoire canonique*², p. 421. — (2) Ibid. n. 548.

particulières. Ainsi se trouverait confirmée l'opinion du P. Vermeersch (1); étant donné la dépendance absolue des Moniales en France et en Belgique par rapport aux Évêques, il en concluait que l'autorisation épiscopale était seule requise pour qu'elles pussent ériger un nouveau monastère.

3. Dans les questions III et IV, il est question du transfert de tout le monastère dans un pays soumis à un droit différent sur la profession des Moniales. Ces transferts sont souvent motivés par des causes de soi transitoires, par exemple une législation persécutrice. On comprend que le S. Siège veuille examiner par lui-même les motifs allégués pour changer le caractère de la profession et de la clôture. Cette modification a des conséquences fort graves pour le régime des biens, les effets du vœu de chasteté, les conditions de sortie du couvent, etc. L'opportunité de ces changements dans des circonstances souvent instables mérite une considération toute particulière.

J. Creusen, s. i.

II. — Les taxes exigées par l'Ordinaire à l'occasion des prises d'habits et professions (*A. A. S.*, t. xiv (1922), p. 352).

Dubium. — Ordinarius dioecesis *N.*, exposuit Sacrae Congregationi de Religiosis, quod « consuetudo forsan immemorabilis huius dioecesis *N.*, et supra 400 annorum memoriam « comprobata, tenuit semper taxationes aliquas pro canonica « voluntatis religiosarum exploratione ab earundem exigere « communitatibus ».

Afferebat insuper rationes propter quas talis consuetudo ipsi videbatur confirmanda, praecipue quod in praesenti ex Codicis praescripto non bis uti antea, sed ter praestanda est exploratio; quod cum Ordinarius in pluribus occupatus personaliter eam explere nequeat, alium sacerdotem delegare cogatur : « ad haec tamen Episcopus non habet unde arduum laborem, « dignissimum mercede, istius sacerdotis, remunerare possit ».

Sacra Congregatio, praerequisito voto duorum Consultorum,

(1) Cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici*, I, n. 465.

rem detulit ad plenarium coetum Emorum Patrum per subsequens dubium : « An consuetudo exigendi taxam pro explora-« tione voluntatis Religiosarum sustineatur in casu ».

Porro Emi Patres in Generali Congregatione habita ad Vaticanum die 18 martii huius anni, omnibus perpensis, respondendum censuerunt : *Negative.*

Facta autem de praedictis relatione SSmo Domino Nostro Pio div. Prov. Pp. XI ab infrascripto P. Ab. Secretario S. Congregationis in audientia diei 20 martii 1922, Sanctitas Sua Emorum Patrum resolutionem approbare dignata est.

III. **Une médaille ne peut pas remplacer le scapulaire des tiers-ordres** (*A. A. S.*, t. XIV (1922), p. 353).

Postulatum circa numisma substituendum parvo habitui seu scapulari pro tertio ordine S. Francisci et aliis. — Cum pluries petitum fuerit ut, attentis praesertim quarumdam regionum exigentiis, in commoditatem christifidelium Tertio Ordini saeculari Sancti Francisci et aliis nomen dare cupientium, facultas fieret commutandi parvum habitum seu scapulare eorumdem Tertiorum Ordinum in numisma ex aere confectum, piam aliquam imaginem proferens, cum omnibus iuribus, indulgentiis et privilegiis parvo habitui adnexis, haec Sacra Congregatio Negotiis Religiosorum Sodalium praeposita, re maturo examini subiecta, opportunum duxit Sanctissimo Domino Nostro Pio Div. Prov. PP. XI supplicare, ut auctoritate Apostolica dignaretur decernere quid agendum esset in casu.

Porro Sanctitas Sua, in Audientia concessa die 20 martii 1922 Rmo P. D. Secretario huius Sacrae Congregationis, omnibus perpensis, quoad expetitae facultatis concessionem annuendum haud esse censuit.

Considerans tamen quae Leo XIII fel. rec., in cap. III, § 6, Regulae Tertii Ordinis saecularis Sancti Francisci sancivit, scilicet : « Si qua huius capita legis quemquam servare causa « gravis et iusta prohibeat, eum ex parte lege solvi, eademve « capita commutari prudenter liceat. Cuius rei Praefecti Ordi-« narii Franciscalium et Primi Ordinis et Tertii, item Visitato-« ribus, facultas potestasque sit », voluit ut Superiores Tertii

Ordinis saecularis Sancti Francisci, quoad Tertiarios suos, ea potestate utantur in singulis casibus, iusta gravique accedente causa, ad supramemoratam commutationem elargiendam.

Revocavit insuper, prout praesentis declarationis tenore revocat, quamlibet facultatem commutandi habitum cuiuscumque Tertii Ordinis saecularis in numisma, sive per Rescriptum sive per ipsam personam Summorum Pontificum in scriptis aut vivae vocis oraculo impertitam.

Contrariis non obstantibus quibuslibet.

Datum Romae, ex Secretaria Sacrae Congregationis Negotiis Religiosorum Sodalium praepositae, die 25 martii 1922.

S. CONGRÉGATION DES RITES

L'usage de la sonnette pendant la messe (Décret du 25 octobre 1922, *A. A. S.*, t. XIV (1922), p. 557).

I. D'après les rubriques du Missel, le servant doit à la messe basse sonner deux fois : une première fois au *Sanctus*, une deuxième fois pendant l'élévation de l'hostie et du calice(1), et cette prescription doit s'observer non seulement dans les églises et chapelles publiques, mais aussi dans les chapelles privées où seuls le prêtre et le servant seraient présents(2). Certaines exceptions sont cependant prévues.

1° L'Instruction Clémentine défend de sonner aux messes qui se célèbrent pendant les prières des XL heures : « In missis privatis, quae durante expositione celebrantur, non pulsetur campanula ad elevationem » (3). Quoique cette Instruction n'ait force de loi qu'à Rome, et pour la seule Oraison des XL heures, la défense regarde cependant toutes les messes qui seront célébrées pendant n'importe quelle exposition. En effet, à la question : « *An observari possit usus qui viget in Belgii Dioecesibus campanulam pulsandi intra Missam, durante sanctissimi Sacramenti expositione, saltem in casu quo altare ubi celebra-*

(1) *Ritus servandus in celebratione missae,* tit. VII, n. 8 et tit. VIII, n. 5. — (2) Decr. 3638, Marianopolitana. 18 iul. 1885 ad 3. — (3) *Instructio Clementina* § 16.

tur missa, ad latera sit altaris maioris ubi fit expositio, et ita removeatur periculum irreverentiae erga sanctissimum Sacramentum patenter expositum », la Congrégation des Rites répond le 31 août 1867 : « *Negative* » (1).

Le 11 mai 1876 nouvelle question : « *An possit agitari campanula decursu missarum quae leguntur in eodem altari ubi scilicet Sanctissimum est patenter expositum, saltem diebus dominicis ratione populi pro ea missa congregati?* » La réponse de la Congrégation est encore : « *Negative, et detur decretum in una Mechlinien, 31 augusti 1867 ad 10* » (2). On s'abstiendra donc de sonner à toute messe célébrée dans une église où le saint Sacrement se trouve exposé. Le motif de la loi nous est donné par Cavalieri : « Ex Rubricarum praescripto minister intra missam bis campanulam pulsat, primo ad *Sanctus*, ad excitandos adstantium animos ad proxima mysteria, et secundo ad elevationem sanctissimi Sacramenti, ut fideles commonefiant ad illud adorandum. Quoties Sacramentum est in altari patenter expositum, eiusmodi signa ad elevationem (a fortiori utique etiam ad *Sanctus*, etsi huius Instructio minime meminerit) dari interdicuntur. Cum enim tunc in actuali Sacramenti veneratione et profunda mysteriorum meditatione maxime supponatur commorari, haud indiget per pulsationem campanulae excitari ad venerationem Sacramenti, quod in missa elevatur, quasi idem Sacramentum non foret quod publice adorat, expositum. *Nelle Misse private* habet sanctio; et de his specialis ulterius militat ratio, quia cum extra altare expositionis supponantur haberi, cogerentur alias fideles hinc inde ad diversa sese convertere altaria cum maximo utique incommodo, praesertim ubi plures celebrantur missae (3). » D'après ce célèbre liturgiste, suivi en cela par Gardellini (4), on ne sonne donc pas aux messes célébrées pendant que le saint Sacrement est exposé, parce qu'il semble impossible que les fidèles puis-

(1) Decr. 3157, Mechlinien, 31 augusti 1867 specialiter approbatum a S. P. Pio IX die 5 septembris eiusdem anni ad 10. — (2) Decr. 3448, Societatis Iesu, 11 maii 1876 ad 2. — (3) Cavalieri. *Opera omnia liturgica*. t. IV, cap. VIII § 16, I. — (4) Gardellini. *Commentaria in Instructionem Clementinam*, § 16, n. 1.

sent simultanément s'occuper des mystères du Sacrifice et rester en adoration devant le saint Sacrement exposé. Constatons que la prescription semble peu observée dans nos régions.

2° Une autre exception a trait aux messes basses dites pendant que se célèbre dans l'église une fonction ecclésiastique solennelle. En 1893 parut le décret général suivant : « I. *Quomodo se gerere debeant canonici vel alii qui horas canonicas in choro persolvunt, dum, vel in ipso altari chorali, vel in alio posito e conspectu chori, missa privata dicitur, fitque elevatio sanctissimi Sacramenti?* II. *Num canonici aliique clerici publicam supplicationem per ecclesiam agentes, si fiat elevatio sanctissimi Sacramenti in aliquo altari, genuflecter debeant?* — Ad I. 1° *Abusus missae privatae celebrandae in altari chorali, cum horae canonicae persolvuntur omnino eliminetur.* 2° *Si autem missa ad aliquod altare celebretur e conspectu chori positum, campanula, uti ad* Sanctus, *ita ad elevationem Sacramenti, nequaquam pulsetur.* 3° *Quod si campanula, non obstante vetito, quandoque pulsetur et elevatio Sacramenti advertatur, chorales omnes caput tunc temporis detegant et horas prosequantur.* Ad II. *In omnibus missis privatis quae tempore piae supplicationis celebrantur, usus campanulae est omnino prohibitus. Si vero, quod fieri non debet, ex errore pulsetur, omnes ante altare transeuntes, ubi fit elevatio sanctissimi Sacramenti, bini et bini unicum genu flectant, et piam supplicationem prosequantur* (1). »

L'exception ne doit évidemment pas se restreindre aux seuls cas dont il est question dans le décret. Pourquoi, en effet, défend-on de sonner dans les cas susdits? C'est parce que les marques d'adoration que le respect dû au saint Sacrement exige au moment de la consécration, s'accordent difficilement avec le bon ordre de la fonction liturgique et l'attention requise pendant celle-ci : mais la même incompatibilité se retrouve dans bien d'autres cas, par exemple pendant une cérémonie pontificale, une messe solennelle, une absoute au catafalque, un sermon : dans ces cas-là aussi on devra donc s'abstenir de

(1) Decr. 3814, Dubiorum, 21 nov. 1893.

sonner. Certains auteurs vont même jusqu'à défendre de sonner pendant qu'on distribue la sainte Communion. Nous serions assez porté à l'admettre lorsqu'il s'agit d'une distribution de communion un peu solennelle, par exemple lors d'une communion générale, de la communion d'une communauté : sans cela c'est bien la messe qui nous semble la fonction principale, et le prêtre chargé de donner la sainte communion s'arrangera de façon à ne pas être occupé à cette distribution pendant la consécration, ou, s'il n'a pu l'éviter, au signal de la consécration, il s'arrêtera, et se tournant vers l'autel où se fait l'élévation, il se tiendra debout, immobile jusqu'au moment où le célébrant aura replacé le calice sur le corporal.

II. Ni les rubriques du missel, ni celles du *Caeremoniale Episcoporum* ne parlent de sonner la clochette aux messes solennelles ou pontificales. On ne doit pas cependant en conclure immédiatement que cela est nécessairement contraire aux rubriques et prohibé ; ces rubriques en effet passent assez souvent sous silence ce qui dans ces messes ne diffère pas de la messe basse pour ne donner que ce qui leur est propre. Gardellini opine qu'aux messes chantées on ne doit pas sonner la clochette, cette sonnerie étant absolument inutile, puisque dans ces messes tout, et en particulier la voix puissante des orgues, concourt à soutenir l'attention des fidèles(1). La plupart des grands liturgistes, comme Gavantus, Merati, Cavalieri, sont d'un avis contraire et font sonner la clochette, même aux messes solennelles : « Ad *Sanctus*, dit Gavantus, campanas maiores pulsare convenit, sicut in missa privata campanula parva, quam pulsant aliqui etiam in missa sollemni; et placet per alterum ex acolythis, ut moneantur ii qui maiores pulsare debent campanas, et tempus ignorant eas pulsandi qui longius absunt » (2). Certainement l'usage général actuel est de sonner la clochette, même aux messes solennelles ; on ne peut d'ailleurs pas dire qu'à la messe solennelle cette sonnerie ne présente aucune utilité, surtout pendant l'élévation. A ce moment le chant

(1) *O. c.* § 16, n. 5. — (2) GAVANTUS. *Thesaurus sacrorum Rituum.* Commentaria in Rubricas Missalis Pars II, tit. VII, n. 11, litt. h.

a cessé depuis quelque temps, et sans l'avertissement de la sonnette, il pourrait arriver facilement que des fidèles, distraits ou ne voyant pas l'autel, laissassent passer la Consécration sans professer leur foi en la présence réelle du Sauveur sous les espèces eucharistiques. Aussi la Congrégation interprétant authentiquement la rubrique, déclare qu'on doit sonner la clochette, non seulement aux messes basses, mais aussi aux messes solennelles et pontificales, et même si dans une église la coutume contraire existait, elle veut que cette église en ce point se conforme à l'usage universel :

« Inspecta praxi communi et antiqua, perpensis rationibus quae in casu aeque militant pro missis privatis et aliis solemnioribus; nempe Christifidelium attentio, laetitia, devotio, fidei catholicae professio in veram ac realem J.-C. praesentiam in SS. Eucharistia eorumque consociatio angelicis choris ad laudandum Deum et adorandum;.... proposito dubio ita respondendum censuit : Affirmative, et ad mentem.

Mens autem haec est : « Si usus, ex toto vel ex parte contrarius in aliqua ecclesia.... hucusque viguerit, amodo se conformet communi praxi et enuntiatae Rubricae interpretationi; nisi loco campanulae alterum et congruum signum adhibeat. Insuper ad removendum quantum fieri potest, inconveniens quo aliqui de longinquo vel de propinquo in templum sistunt sine attentione ac reverentia etiam ad praecipuas divinorum mysteriorum actiones, maxime expedit, ut paulo ante consecrationem aliquod campanulae detur signum.... »

III. Les rubriques ne connaissent que les deux sonneries du *Sanctus* et de l'élévation. Cependant presque partout l'usage s'est établi de donner un coup de sonnette un peu avant la consécration, et ceci n'est pas sans présenter une grande utilité : trop de chrétiens en effet assistent au saint Sacrifice sans trop se rendre compte de ce qui s'y passe, ils récitent toutes sortes de prières mais ne songent guère aux mystères qui s'y accomplissent; il n'est donc pas mal qu'un coup de sonnette les avertisse de l'approche du moment solennel de la consécration, afin que du moins en ce moment ils fixent leur attention sur ce qui se fait à l'autel et songent à s'unir au

prêtre : aussi comme il ressort du texte cité plus haut, la Sacrée Congrégation recommande instamment qu'on observe cette coutume et que là où elle n'existerait pas, on l'introduise.

IV. Une autre coutume, également générale, exige de sonner au *Domine non sum dignus*. Comme le célébrant prononce ces mots en son nom particulier et nullement au nom des fidèles, il ne semble pas y avoir de raison pour les souligner par le son de la clochette ; cependant, cette sonnerie n'est pas non plus sans présenter une certaine utilité, puisqu'elle avertit les fidèles de l'approche de cette autre partie principale de la messe, la communion, et les invite derechef à s'y unir au célébrant. Cet usage est donc lui aussi tout à fait conforme à l'esprit de la rubrique. On peut en dire autant de l'usage existant dans certains pays de sonner à la sortie de la sacristie ou au commencement de la messe ; l'Instruction clémentine le permet même pendant l'exposition (§ 16) : « *Tantum in egressu celebrantis e sacristia detur tenue signum cum solita campanula.*

V. En Belgique, dans certaines parties de la France, on sonne aussi un peu avant le *Pater*. D'après Benoît XIV, ce serait un vestige des anciens temps ; ce moment était alors le seul où le célébrant élevât et présentât à l'adoration des fidèles les saintes espèces. Lorsque plus tard, après l'hérésie de Bérenger, l'usage s'introduisit d'élever immédiatement après chaque consécration l'hostie ou le calice, cette élévation simultanée avant le *Pater* perdit de son importance et presque partout on cessa de sonner. Quoique cette sonnerie n'ait plus guère de raison d'être, là où l'usage s'est maintenu, rien n'empêche de le conserver, mais qu'alors on sonne de fait pendant que le célébrant élève un peu l'hostie avec le calice, et non pas, comme on voit le faire parfois, aux signes de croix qui précèdent(1).

Jos. Pauwels, s. i.

(1) Benoît XIV. *Commentarius de sacrosancto Missae Sacrificio*. Sectio prima, CCCXII. — Van der Stappen. *Sacra Liturgia*. t. V, Ser. I, cap. VIII, n. 13.

TRIBUNAL DE LA ROTE

De l'adresse présentée par le Doyen de la S. Rote au S. Père, à la séance inaugurale du 16 octobre 1922 (1), nous extrayons quelques renseignements d'intérêt canonique ou apologétique.

1. On accuse l'Église de favoriser les classes riches dans l'exercice de son pouvoir judiciaire. Mais à la Rote existe l'institution du défenseur gratuit et en faveur des personnes de condition modeste on accorde des réductions importantes en n'exigeant souvent qu'une modeste offrande. De 1916 à 1922, sur 117 causes matrimoniales, les parties ont payé tous les frais dans 69 seulement; 39 procès ont été entièrement gratuits; dans les neuf autres, on s'est contenté d'une offrande. Détail caractéristique : le plus grand nombre des cas où le procès a été perdu se rencontre dans les causes dont les parties couvraient tous les frais. Sur les 39 causes plaidées gratuitement, 32 demandeurs ont obtenu gain de cause et 8 sur 9 de ceux qui n'ont fait qu'une offrande, tandis que 23 des demandeurs payants ont perdu leur procès.

2. La Rote, a-t-on dit, ne maintient plus avec assez de rigueur l'indissolubilité du mariage.

Sans doute, en 6 ans, la Rote a déclaré nuls 80 mariages, valides 31 des unions soumises à son verdict. Mais qu'on n'oublie pas que, dans la plupart des causes soumises à la Rote, un autre tribunal a déjà prononcé la nullité. En effet, le défenseur du lien doit toujours en appeler de la première sentence qui prononce la nullité. Au contraire, quand le tribunal de première et surtout de seconde instance confirme la validité, la partie demanderesse se soumet souvent sans appel. Que sont d'ailleurs une douzaine de *déclarations* de nullité par an, pour toute l'Église, si l'on songe aux milliers de *divorces* prononcés par les tribunaux civils?

3. Le reproche d'avoir inventé de nouvelles causes de nullité est encore moins fondé. En fait, la jurisprudence a préparé la diminution du nombre des empêchements, et un coup d'œil jeté

(1) *A. A. S.*, XIV, (1922), p. 560.

sur la discussion des procès suffit à montrer la persistance des mêmes causes pour les déclarations de nullité.

4. Le Doyen déclare enfin que la Rote ne se montre pas moins sévère dans l'examen des causes. Si le nombre des mariages déclarés nuls pour motif de contrainte (*vis et metus*) est assez considérable, c'est dans la tradition de la jurisprudence ecclésiastique, qui a toujours défendu avec énergie la liberté du contrat de mariage. J. Creusen, s. i.

COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE

Réponses du 14 Juillet 1922. — (*Suite*).

1. **Passage à un autre Institut religieux** (1). — Le c. 575, § 2, déclare que le Conseil ou Chapitre a voix *délibérative* dans l'admission d'un novice à la première profession temporaire, *consultative* dans l'admission aux professions temporaires ultérieures ou à la profession perpétuelle. Son but évident est de ne pas confier au Supérieur seul la première admission dans un Institut religieux. La commission s'est inspirée, sans doute, de ce but dans sa réponse ad VII. Elle décide que le Conseil ou Chapitre a voix *délibérative* dans l'admission à la profession perpétuelle, simple ou solennelle, émise immédiatement après son nouveau noviciat par un religieux qui, déjà lié par la profession perpétuelle, passe à un autre Institut à vœux perpétuels, solennels ou simples. (*A. A. S.*, xiv (1922), p. 528).

2. **Inscription du baptême** (2). — L'inscription du baptême d'un enfant illégitime présente une difficulté particulière. Si

(1) Utrum suffragium Capituli in admittendo religioso, de quo in can. 634, ad professionem sollemnem aut simplicem perpetuam, habeat vim deliberativam; an tantum consultivam. — Resp. Affirmative ad 1am partem; negative ad 2am.

(2) An verbum *illegitimi* canonis 777, § 2, omnes omnino comprehendat illegitime natos, etiam adulterinos, sacrilegos, ceterosque spurios, ita ut liceat parentum ipsorum cognomina inscribere in adnotatione collati baptismi. — Resp. Nomina parentum ita inserenda esse, ut omnis infamiae vitetur occasio : in casibus vero particularibus recurrendum esse ad S. C. Concilii.

l'on écrit « père inconnu » ou « parents inconnus », la faute des parents exposera toujours l'enfant à un certain déshonneur. Même si la faute des parents est connue, leur déshonneur est encore accru par l'inscription de leurs noms au registre des baptêmes.

Le c. 1277, § 2, adopte la solution la plus équitable. Il ordonne l'inscription du nom des parents, si la parenté est publique ou s'ils en font eux-mêmes la demande écrite ou devant deux témoins. Pour le père, la publicité doit résulter d'un document officiel.

Mais le déshonneur pour l'enfant et pour les parents est plus grand encore, en cas d'adultère, de relations sacrilèges, de consanguinité, etc. Même si la faute est publique, est-il permis d'en garder le témoignage? La Commission ne pense pas que, même en ces cas, l'omission de toute inscription s'impose toujours. Des circonstances pourront se présenter où l'inscription des noms n'ajoutera pas au déshonneur des parents. Si les autres conditions du c. 1277, § 2 se vérifient, on inscrira les noms de la mère ou du père ou de tous deux. Reste-t-il un doute sérieux, la Commission, qui paraît tenir au précepte de l'inscription, ordonne de recourir à la S. Congrégation du Concile. Il s'agit, en effet, d'une prescription qui concerne l'état des personnes, non les rites du Sacrement (*A. A. S.*, XIV (1922), p. 528).

3. **Le premier empêchement à la réception des Ordres** (1) existe, d'après le can. 987 pour « les fils de non-catholiques, aussi longtemps que les parents persistent dans leur erreur. » Interrogée sur l'extension de cette prohibition, la Commission avait répondu (2), qu'il suffisait à l'existence de l'empêchement que le père ou la mère ne fût pas catholique (non-catholique). La dispense donnée pour le mariage mixte ne supprimait pas l'empêchement aux saints ordres. Dans la réponse du 14 juillet 1922, ad IX, l'interprétation la plus large

(1) Utrum nomine *filiorum*, de quibus in can. 987, n. 1, intelligendi sint tantum descendentes in linea paterna usque ad primum gradum. — Resp. Affirmative.

(2) Rép. 29 oct. 1919 *ad XIII*, *A. A. S.*, XI (1919), p. 476, ss.

est donnée au même texte. Les « fils » dont il s'agit au c. 987, 1° sont « uniquement les descendants dans la ligne paternelle jusqu'au premier degré. » Dès lors, les fils nés d'un mariage mixte ne sont pas exclus des ordres, quand le père est catholique. (Resp. ad IX, *A. A. S.*, XIV (1922), p. 528).

4. **L'exposition du S.-Sacrement** (1) avec l'Ostensoir ne peut se faire pendant l'octave du S. Sacrement (c. 1274, § 1), sans permission de l'Ordinaire, que dans les églises où l'on peut garder la Sainte Réserve. (Resp. ad X, *A. A. S.*, XIV, (1922), p. 529).

5. L'Ordinaire peut réduire les charges des **fondations de messes** (2) pour diminution des revenus, quand l'acte de fondation prévoit et permet cette réduction (Cf. cc. 1517, 1551. Resp. ad XI, *A. A. S.*, XIV, (1922), p. 529).

6. **Compétence du tribunal** (3), à raison d'un contrat. On peut citer le défendeur devant le tribunal du lieu où il a conclu un contrat avec le demandeur, bien qu'il n'ait en cet endroit ni domicile, ni quasi-domicile. Mais si le défendeur n'habite plus au lieu du contrat, il ne peut y être cité qu'en vertu d'une clause expresse dans ce sens, insérée au contrat (Cf. c. 1565). Resp. ad XII, *A. A. S.*, XIV, (1922), p. 529).

7. Est frappée de *nullité* la **sentence judiciaire** qui ne porte pas les signatures requises par le droit (c. 1894, n. 3), c. a. d. p. ex. de tous les juges qui forment le tribunal collégial, mais

(1) Utrum ecclesiae, in quibus, ad normam can. 1274, § 1, sine Ordinarii licentia fieri potest expositio publica seu cum ostensorio die festo Corporis Christi et infra octavam inter Missarum sollemnia et ad Vesperas, sint illae tantum quibus datum est asservare sanctissimam Eucharistiam. — Resp. Affirmative, firmo praescripto can. 1171.

(2) Utrum Ordinarius, ad normam can. 1517 et can. 1551, ob imminutos reditus, onera Missarum reducere valeat, si id in tabulis fundationum expresse caveatur. — Resp. Affirmative.

(3) Utrum, ad normam can. 1565, § 1, pars ratione contractus conveniri possit coram Ordinario loci, in quo contractus initus est vel adimpleri debet, etiamsi e loco discesserit. — Resp. Negative, salvo praescripto § 2 citati canonis.

seulement celles du président et du greffier (c. 1874, § 5) (1). Cette nullité est pourtant réformable et ne rend pas nuls tous les actes du procès. La partie lésée peut même renoncer au bénéfice de la loi, qui lui accorde un triple moyen juridique : l'appel, à interjeter dans les dix jours; l'exception de nullité, opposable pendant trente ans; la plainte en nullité, à exercer dans les trois mois (2).

8. **Tribunal pour causes matrimoniales** (c. 1964) (3). — 1. L'épouse, abandonnée d'une manière coupable par son mari, ne peut le citer, dans un procès matrimonial, devant l'Ordinaire de son propre quasi-domicile; elle doit porter plainte devant l'Ordinaire du domicile ou du quasi-domicile du mari. La faute commise par le mari ne porte aucune atteinte au principe de droit « actor sequitur forum rei » (c. 1559, § 3).

Si l'épouse avait son quasi-domicile dans le diocèse où le mariage a été célébré, elle pourrait citer son mari devant son Ordinaire, qui est, à raison du contrat, l'Ordinaire du mari pour les causes matrimoniales (c. 1964).

2. La *demanderesse catholique*, qui sans être légitimement séparée de son mari possède un quasi-domicile propre et distinct, peut citer son mari *non-catholique* soit devant son Ordinaire à elle, soit devant l'Ordinaire du mari. Ce choix lui est permis en

(1) Utrum, ad normam can. 1874, § 5, et can. 1894, n. 3, nullitatis vitio laboret sententia lata a tribunali collegiali, et subscripta tantum a praeside tribunalis et notario. — Resp. Affirmative.

(2) Cf. VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, III, n. 242.

(3) 1. Utrum uxor, a viro malitiose deserta, eum in causa matrimoniali, ad normam can. 1964, convenire possit coram Ordinario proprii ac distincti quasi-domicilii; an vero convenire debeat coram Ordinario domicilii vel quasi-domicilii viri. Resp. Negative ad 1^{am} partem; affirmative ad 2^{am}.

2. Utrum actrix catholica, a viro non legitime separata, quae proprium ac distinctum quasi-domicilium habet, virum acatholicum in causa matrimoniali, ad normam can. 1964, convenire possit tantum coram Ordinario proprii ac distincti quasi-domicilii; an vero etiam coram Ordinario domicilii viri Resp. Cum uxor in casu habeat proprium ac distinctum quasi-domicilium, et sequatur domicilium viri, potest virum convenire coram alterutro Ordinario.

vertu du c. 1964 qui reconnaît à la partie catholique, possédant un domicile ou un quasi-domicile propre, le droit de citer le défendeur non-catholique devant l'Ordinaire de ce domicile ou quasi-domicile. Dans le cas proposé, la demanderesse a deux Ordinaires propres : celui de son quasi-domicile et celui du domicile de son mari. (Resp. ad XIV, *A. A. S.*, XIV (1922), p. 529).

9. Quand le Supérieur a intimé un précepte particulier à observer sous peine de **censure** *ferendae sententiae* (1), il peut infliger la censure, sans nouvel avertissement dès que l'existence du délit est prouvée. Telle est l'interprétation que la Commission donne du c. 2233, § 2. Elle voit dans la menace de la censure un avertissement continu qui suffit à établir la mauvaise volonté (*contumacia*) du coupable en cas de délit. Quand il y a précepte particulier, le coupable ne peut bénéficier d'aucune présomption d'ignorance ou d'erreur. Dès lors, un nouvel avertissement semble inutile pour prouver la volonté pleinement consciente de poser le délit. Le texte du c. 2233, § 2, aurait cependant pu, par sa généralité, laisser croire le contraire. (Resp. ad XV, *A. A. S.*, XIV (1922), p. 530).

J. CREUSEN, S. I.

Note de Littérature ecclésiastique

H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I. : **L'étude comparée des Religions.** (*Essai critique*). I. *Son histoire dans le monde occidental.* Paris, Gabriel Beauchesne, 1922. — Grand octavo de XVI-516 pages. **Prix : 36 fr.**

Paru au moment où s'ouvrait, à Tilbourg, la *troisième semaine d'Ethnologie religieuse* (2), l'ouvrage que voici est hautement significatif des progrès accomplis par les catho-

(1) Utrum, ad normam can. 2233, § 2, ob violationem praecepti peculiaris, quod communitum erat censura ferendae sententiae, statim post delictum comprobatum censura infligi possit; an vero praemittenda sit nova monitio. Resp. Affirmative ad 1^am^ partem; negative ad 2^am^. — (2) *N. R. Th.* t. XLIX (1922) p. 496.

liques — et l'on peut bien dire des progrès accomplis, tout court — dans la science comparative des religions. Vraiment comme l'écrit l'un des plus méritants et plus efficaces promoteurs de cette science parmi nous, « quand on compare la situation actuelle à celle d'il y a un quart de siècle, on ne peut qu'être frappé de la différence. Quel état et quel état ! » (Léonce de Grandmaison, dans les *Etudes* du 5 octobre, 1922, p. 33. Voir aussi p. 39-41).

Et le travail du P. Pinard ne peut manquer d'être un ferment actif de progrès nouveaux, surtout quand on l'aura au complet. Car ce « gros livre » n'est encore qu'une moitié de lui-même. On y trouve seulement l'histoire de l'étude comparée des religions. Un second volume doit suivre de près qui exposera les méthodes de la même discipline.

Nous avons dit qu'on a l'histoire de l'étude comparée. C'est cela, en effet, que l'auteur a voulu faire, comme il s'en explique à plusieurs reprises, et nullement une histoire générale des religions, ou une histoire particulière, ou l'apologie de quelqu'une d'entre elles, ou une philosophie de la Religion. « Nous bornant à exposer avec exactitude et à juger avec impartialité les études qui ont pour objet la comparaison des religions, nous nous sommes uniquement proposé, pour nous et pour le lecteur qui voudrait nous suivre, de mûrir notre pensée et d'affiner notre sens critique, en profitant des leçons du passé. Sans fournir aucune réponse positive aux multiples questions que soulève la diversité des cultes, nous souhaitons seulement apprendre à les aborder de manière vraiment scientifique » (p. 451).

Ainsi, quelles ont été les études comparatives des religions, quelles méthodes y ont été suivies, à quelles théories explicatives ont-elles donné lieu, dans l'antiquité païenne, aux premiers siècles chrétiens, au moyen-âge, à l'époque moderne, dans notre monde contemporain, voilà ce que ce volume fait connaître. Particulièrement sur la période des Pères de

l'Église et sur celle des docteurs scolastiques, trop délaissées par les critiques antérieurs, il apporte des données assez nouvelles et très suggestives. Partout on constate que l'auteur s'est efforcé d'être le plus complet possible et d'éviter l'apriorisme dans les appréciations : « En aucun cas, nous n'avons censuré une théorie ou une méthode parce que nous la trouvions en opposition avec nos croyances, mais uniquement parce que nous pensions découvrir en elle une pétition de principe, une contradiction, l'indice d'un parti pris, ou quelque défaut de même ordre. » (p. XII).

Peut-être se trouvera-t-il des apologistes pressés qui regretteront l'absence d'apologie chrétienne et catholique en un sujet où elle peut si naturellement venir. A ceux-là on peut conseiller d'aller tout droit au dixième et dernier chapitre. D'abord l'auteur a eu la miséricorde d'y récapituler très brièvement les phases successives de l'histoire parcourue à loisir dans les chapitres précédents. Puis, avant d'en dégager quelques conclusions finales, il a jugé « opportun d'examiner de plus près l'attitude des critiques contemporains à l'égard du Judaïsme et du Christianisme, » ces deux religions plus exclusives dans leurs prétentions, plus morales et plus systématisées qui ont pénétré toute notre culture occidentale et, par leur persistance ou leur ruine, en commandent, pour une large part, la stabilité ou la foncière transformation dans l'avenir. Un tel examen a dû nécessairement faire s'affronter les thèses naturalistes et la thèse supernaturaliste dans leurs efforts respectifs pour expliquer le fait israélite et le fait chrétien. Et il se trouve que l'exposé de la thèse supernaturaliste devient, bon gré mal gré, toute une petite apologie profonde et serrée, pour qui sait lire et réfléchir.

Après cette brève enquête spéciale, qui a quelque apparence de digression, mais pourtant se rattache très intimement à son sujet, le P. Pinard se demande à quelle cause attribuer la cacophonie parfaite qui règne entre les systèmes divers des

philosophes et des historiens des religions comparées, et il la découvre, à n'en pouvoir douter, dans les attitudes respectives adoptées à l'endroit du problème critériologique.

Pour terminer, il jette un dernier coup d'œil sur les solutions philosophiques principales auxquelles ces savants se sont arrêtés ou s'arrêtent présentement, et il essaie d'apprécier comparativement leurs difficultés ou leurs avantages, leur cohérence ou leur incohérence intrinsèque. Et, cette fois encore, la seule considération des faits se tourne spontanément en faveur d'« une seule religion substantiellement vraie ».

Une telle revue du passé, conduite avec une érudition si solide et si vaste, une réflexion si pénétrante et si patiemment mûrie, ne peut manquer d'éclairer très efficacement les routes à suivre dans l'avenir et de préparer soit l'amélioration des méthodes anciennes, soit l'adoption de méthodes nouvelles, mieux adaptées au but poursuivi. Et ainsi le volume déjà paru fait augurer au mieux du volume encore à paraître, et les lecteurs de l'un attendront impatiemment l'apparition de l'autre.

JEAN CALÈS, S. I.

Bibliographie

Casus Conscientiae propositi ac soluti ab EDUARDO GENICOT. S. I. Opus postumum accommodatum ad Theologiae Moralis Institutiones eiusdem auctoris. Editio quarta ad normam Codicis Iuris recognita et pluribus casibus aucta a I. SALSMANS, S. I. in Collegio Lovaniensi Prof. Theol. Mor. Bruxelles., Dewit, 1922. (25×16) 724 pp.

Cette nouvelle édition des *cas*, depuis longtemps désirée et demandée par les nombreux prêtres et séminaristes qui ont adopté les *Institutiones morales* du P. Genicot, sera universellement bien accueillie. La promulgation du nouveau code imposait une révision. Mais le R. P. S. ne s'est pas contenté d'une simple adaptation des anciennes solutions aux nouveaux principes du droit; c'est un véritable remaniement qu'il a fait subir à l'œuvre du P. Genicot. Des questions nouvelles intéressantes pour le moraliste, et parfois épineuses ont surgi ces derniers temps. Aussi, sur 1138 cas, 338 sont, ou absolument nouveaux, ou profondément modifiés. Signalons les

cas nouveaux au sujet de l'usage du mariage, de sa dissolution; au sujet de l'eugénique. Bon nombre de cas touchant les empêchements de mariage ont été complètement retravaillés; certaines difficultés du nouveau droit y ont été examinées et discutées. La disposition matérielle elle-même a été sensiblement améliorée. Les différentes parties des cas et des solutions sont plus clairement distinguées. Tous les cas sont numérotés dans une série continue, ce qui facilite les citations. Enfin une table alphabétique très détaillée termine l'ouvrage. Nul doute que cette nouvelle édition des cas n'ait le même succès que les nombreuses éditions de la *Morale* dont elle est le digne complément. Jos. Pauwels, s. i.

Évangile selon Saint Marc par le P. M.-J. Lagrange, O. P. (*Études bibliques*). — Paris, J. Gabalda, 1922. In 12 de xiv-177 p. Prix : 4 fr.

On a dit souvent que les maîtres seuls sont aptes à vulgariser avec plein succès l'objet de leurs études spéciales. Le R. P. Lagrange vient de vulgariser à merveille son grand travail sur S. Marc. Dans un élégant petit in-12, il propose, au haut des pages, la traduction du second Évangile, et il la commente, au bas, péricope par péricope, en des notes rédigées de manière suivie, comme de minuscules dissertations. Clarté lumineuse, forme ailée et agréable, ton de bonhomie familière et parfois malicieuse, surtout accent de piété communicative et d'amour de Jésus et de son œuvre, ce tout petit commentaire a vraiment ce qu'il faut pour charmer, instruire, édifier le lecteur.

En dehors de la division en chapitres, qui ne dit pas grand'chose, et de celle en péricopes, qui, toute seule, produit un effet d'extrême morcellement, nous aurions voulu, pour soutenir l'attention et aider même l'intelligence, une division plus synthétique, par exemple, d'après les principales périodes de la vie et du ministère de Notre-Seigneur. L'introduction, de plus, gagnerait à être plus complète : elle devrait contenir, de la grande introduction, tout ce qui peut être mis utilement et commodément à la portée d'un public largement instruit. Celui-ci, quoi qu'en dise le R. P., n'ira guère consulter le gros volume qu'il n'aura pas sous la main et dont, s'il l'avait, les apparences de broussailles techniques le rebuteraient!

Après quoi, nous formulons le vœu qu'un petit S. Luc vienne au plus tôt rejoindre le petit S. Marc, en attendant un grand et un petit S. Mathieu et, qui sait? — et plaise à Dieu! — aussi un grand S. Jean? J. Calès, s. i.

D. Buzy, des prêtres du S.-C. de Jésus (de Bétharram), Docteur ès sciences bibliques. **Saint-Jean-Baptiste.** *Études historiques et critiques.* Paris. J. Gabalda, 1922. In 8° de xii-411 pages. Prix : 8 fr. 50.

L'Avant-propos de ce livre est daté du 24 Juin 1914. On devine aisément

quelles circonstances en ont suspendu la publication durant huit ans. Heureusement il ne s'agit pas précisément d'une œuvre d'actualité. Le sous-titre en indique assez bien la nature. C'est, si l'on veut, une biographie du Baptiste, mais sous forme d'*études historiques et critiques*. Par exemple, quel fut « le lieu de la Visitation ou la patrie de saint Jean-Baptiste » ? S. Jean a-t-il été sanctifié dans le sein de sa mère ? A-t-il joui dès lors de l'usage de la raison ? et de manière continue ? — Quel est le sens du message envoyé par Jean à Jésus de la prison d'Hérode ? Est-ce pour lui-même que le Baptiste s'enquiert de la messianité de Jésus, ou est-ce pour ses disciples ?... Les solutions adoptées sont doctes et sages, comme on pouvait les attendre de l'auteur judicieux de l'*Introduction aux paraboles évangéliques* (Voir *N. R. Th.* 1913, p. 69 sqq.).

Si l'on ignorait qu'il a écrit à Bethléem, on serait très surpris de constater que l'imposante biographie du saint Précurseur publiée en 1908 par Th. Innitzer lui est restée inconnue (*Johannes der Täufer nach der hl. Schrift und der Tradition dargestellt*. Grand-8° de xx-520 p. Vienne, Meyer et C°). Elle a plus d'une ressemblance avec son propre ouvrage. Et il y aurait trouvé une bibliographie excellente de son sujet jusqu'à 1908. Ce sera pour une édition à venir. J. Calès, s. i.

Joseph de Maistre et l'Église gréco-russe, par le R. P. Martin Jugie, des Augustins de l'Assomption, professeur à l'Institut Pontifical oriental. Paris, Bonne-Presse. 195 pp.

On comprendra sans peine l'actualité de cet ouvrage. Il nous introduit en pleine question russe; et, suivant le désir de l'auteur, émeut notre sympathie pour nos frères éprouvés. Dès les premières pages de l'étude, à l'occasion des divergences secondaires qui divisent les deux Églises, sont énoncés des principes intransigeants d'autorité. Des lecteurs susceptibles trouveront irritantes des affirmations tranquilles, qui se heurtent de tout leur poids aux théories modernes : « les sujets de plainte, déclare-t-on, contre le dépositaire de l'autorité (temporelle) ne sont absolument d'aucun poids ». Ou encore : « si un gouvernement est établi, c'est une maxime aussi vraie qu'un axiome mathématique que nulle section de l'empire n'a droit de s'élever contre lui » (p. 12). Mais le ton change dès que nous touchons aux divergences capitales entre les deux Églises. De toute son envergure, le génie de Maistre, s'éploie au contact de la question générale où il est moins arrêté par ses préjugés humains. Signalons surtout l'interprétation judicieuse que l'on donne de sa conception du développement dogmatique de l'Église catholique en rapprochant sur ce point sa pensée de celle de Soloviev.

Les lecteurs de ces pages se feront davantage une « croyance par amour »... c'est la seule efficace et rédemptrice. C'est elle, non une autre qui sauvera nos frères de Russie. E. Mistiaen.

Mgr Lejeune, prélat de la Maison de S. S., chanoine honoraire de Reims. Archiprêtre de Charleville. **Le Cœur Eucharistique.** — Paris, Beauchesne, 1922, 12 × 19 cm. 90 pp. Prix : 2 fr. 50.

Œuvre de théologie autant que d'ascétisme pratique. Mgr Lejeune s'attache à l'hypothèse du Cardinal Cienfuegos au sujet du mode de présence de l'humanité du Christ dans la sainte Eucharistie. Ne partageant pas ces convictions théologiques, nous ne pouvons que le regretter. Au moins reconnaissons-nous volontiers que l'auteur le fait avec toute la discrétion d'un théologien averti et judicieux. Nous sommes heureux aussi de pouvoir faire nôtres, les éloges de M. le chanoine Daire : « dans ce nouvel ouvrage on retrouve l'auteur que ses qualités habituelles d'élévation dans la pensée, de clarté dans l'exposition et d'élégante souplesse dans le style, ont classé en bon rang, parmi les écrivains ascétiques de l'époque.

E. H.

Publications nouvelles

Louis Sempé, s. i. **La Vie Spirituelle.** — Sa nature, — ses degrés — ses trois voies. (Collection : *Ascèse et Mystique*). Toulouse, Apostolat de la prière (11,5 × 19 cm.) 30 pp.

Excellente brochure, claire et solidement théologique. E. H.

Mgr A. Le Roy, arch. de Carie, sup. gén. C. S. Sp. **A la Recherche de l'Origine des Religions.** (Collection : *Ce qu'un catholique doit savoir*). Paris, Beauchesne, 1922, (11,5 × 17,5 cm.) 24 pp. Prix : 0 fr. 75.

A. P. **L'organisation sociale des catholiques Italiens.** Paris, Action Populaire, brochure jaune, (13,5 × 21,5 cm.) de 16 pp. Prix : 0,50 fr.

R. P. Racot. s. i. **L'organisation sociale des catholiques Belges.** Paris, Action Populaire. Brochure jaune de 32 pp. Prix : 1 fr.

« Ces deux enquêtes seront des plus lumineuses pour ceux qui s'intéressent au progrès du catholicisme social dans le monde. »

De Imitatione Christi libri quatuor editio 52 taurinensis accuratissime emendata. Taurinorum Augustae. Marietti 1923, (11 × 6 cm.) 377 pp. Prix : broché = 4 lires (italiennes) : relié en toile, titre doré, ornements à froid, 7 l. : relié en chagrin et tranches dorées 10 l.

Artistiquement imprimé, caractères très clairs, encadrement rouge : lettrines élégantes.

André Hoornaert, avocat, volontaire de guerre. **Les durs réveils** (causeries familières et loyales sur les sanctions physiques des plaisirs de rencontre) destiné aux jeunes recrues de l'armée belge, avec une préface de M. le docteur Xavier Francotte, professeur à l'université de Liége. 20e mille (4e éd.) Bruxelles, Dewit, 1922. (9 × 17) 141 pp. Prix : 2 fr.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Les Lois pénales

NOTION — POSSIBILITÉ — EXISTENCE

Au point de vue de l'obligation qu'elles engendrent on distingue trois sortes de lois. Les unes sont *purement préceptives ou prohibitives* : elles prescrivent ou défendent de poser un acte, sans menacer d'une peine temporelle ceux qui les transgressent; elles se contentent d'imposer une obligation morale, un devoir de conscience et, pour ce motif, on les appelle des lois *purement morales*. Telles sont, par exemple, les lois ecclésiastiques sur l'assistance à la messe du dimanche ou l'abstinence du vendredi : celui qui ne les observe pas, pèche sans doute, mais son infraction ne lui attire de la part du pouvoir public aucune peine temporelle. Parfois le législateur ne se contente pas de prescrire ou d'interdire un acte; il fait suivre son ordre ou sa défense d'une clause comminatoire : voilà ce qu'on appelle une loi *pénale*. Dans ce cas, le législateur peut procéder de deux manières : ou bien, laissant intact le devoir de conscience, il joint à l'obligation morale une sanction pénale; ou bien, renonçant à intéresser directement la conscience à l'accomplissement du précepte, il se contente d'obliger le délinquant à subir la peine dont il l'a menacé : dans le premier cas on a des lois *mixtes, mixte poenales*, dans le second cas on est en présence de lois dites *purement pénales, pure* ou *mere poenales*.

Qu'il y ait des lois purement morales, personne ne le nie; les exemples donnés le prouvent d'ailleurs suffisamment. L'existence de lois mixtes est généralement admise aussi par les théologiens : trop de lois ecclésiastiques et civiles, en effet, imposent une véritable obligation de conscience tout en frappant de peines ceux qui refusent de les observer. Quelques auteurs, on peut dire qu'ils sont une exception, prétendent qu'aucune loi humaine ne peut en même temps

Sans doute les juges doivent prononcer le châtiment prévu et les agents de la force publique exécuter la sentence, mais cette obligation ne leur vient pas de par la loi qu'ils appliquent, elle existe pour eux en vertu de la justice commutative : ils y sont tenus par un contrat avec l'État.

Dans notre explication, qu'on le remarque bien, les lois pénales ne peuvent en aucune façon être assimilées à des lois arbitraires ou injustes, qui n'obligent pas en conscience, mais qu'on observe néanmoins parce qu'il le faut bien, pour éviter un mal plus grand, comme c'est le cas de la loi belge sur la priorité du mariage civil.

Non, ce sont de vraies lois, des lois justes ; si elles n'obligent pas directement en conscience à poser l'acte prescrit, c'est que le législateur lui-même se contente d'imposer l'obligation de se soumettre à la peine si elle est prononcée. Dans un cas donné, il n'a pas l'intention d'user de tout son droit, ni de se servir de toute la puissance que lui donne le droit naturel. En portant une loi, il exige, sans doute, et doit exiger la soumission et l'obéissance des sujets. Mais pour atteindre son but, déterminer la volonté libre, ne l'oublions pas, des subordonnés à obtempérer à ses injonctions, trois voies lui sont ouvertes : il peut faire tomber l'obligation uniquement sur l'action ou l'omission (loi purement morale) ; ou donner à cette obligation plus d'efficacité par l'adjonction d'une peine (loi mixte) ; il peut enfin se contenter de n'obliger qu'à subir la peine (loi pénale).

La peine, nous l'avons déjà dit, n'a pour but que d'assurer davantage l'exécution de la loi. Lorsque le législateur se détermine à ne faire qu'une loi pénale, c'est qu'il juge pouvoir obtenir l'effet voulu par la seule obligation de se soumettre aux peines édictées.

On rendrait donc très mal le véritable aspect d'une loi pénale, on la caractériserait très imparfaitement, en disant qu'elle se contente de déclarer au citoyen : Évite de te

laisser prendre en faute; pour le reste fais ce que tu veux. Jamais, pensons-nous, un théologien sérieux, un moraliste conscient de sa mission, n'a avancé une pareille énormité; tous les auteurs, au contraire, sont d'accord pour insister sur la nécessité d'obéir à la loi, qu'elle soit pénale ou non; il faut se soumettre aux justes ordonnances de l'autorité; si l'amour de la loi et le devoir ne sont pas des mobiles suffisants, qu'on le fasse au moins pour éviter la peine (1).

Jusqu'où va l'obligation d'accepter la peine justement prononcée? Cette question est peut-être plus difficile à trancher. Certaines lois ecclésiastiques décrètent la peine encourue par le fait même de la transgression, *ipso facto;* ces lois entraînent une peine *latae sententiae,* comme on dit. Ici pas de discussion possible : le délinquant a le devoir de s'appliquer la peine, aux termes prévus dans la loi. D'autres lois ecclésiastiques n'obligent à subir la peine que si elle est prononcée par un jugement, *sententiae ferendae*; les lois civiles sont toutes de cette espèce.

Dans ce cas, cela va de soi, le délinquant n'est tenu à rien si l'autorité compétente ne prononce pas de peine contre lui. Il ne doit pas courir au-devant du juge pour se dénoncer lui-même. C'est par trop évident. Condamné par un juste jugement, il a le devoir de se soumettre. Mais, encore une fois, jusqu'où va ce devoir? Doit-il faire des démarches chez l'agent du fisc pour payer son amende, ou bien aller se constituer prisonnier? Nullement. Il peut attendre qu'on exige l'amende, ou qu'on vienne l'arrêter; il n'est obligé à payer l'amende que lorsqu'on la lui réclame, il n'est tenu de se constituer prisonnier que lorsque les agents de la force publique lui intiment l'ordre de purger la peine; en ce cas, il ne pourrait pas les traiter comme des agresseurs injustes, il ne

(1) H. Noldin, *Zur Erklärung des Pönalgesetzes*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. 33 (1909), p. 137.

pourrait ni résister, ni corrompre les agents, ni user de force ou de ruse pour s'opposer à l'application de la peine.

Nous croyons avoir expliqué suffisamment la vraie nature, la véritable notion de la loi pénale. Mais de telles lois sont-elles possibles? C'est ce que nous allons examiner maintenant.

(*A suivre*)

A. JANSSEN,
Professeur à l'Université de Louvain.

Commentaire des Indults accordés aux Ordinaires d'Europe en matière de mariage

Le 17 Mars 1922 fut publié par la S. Congrégation Consistoriale l' « *elenchus facultatum quinquennalium*, pro Rmis Ordinariis regionum Europae, Italia et Russia exceptis. »

Il est précédé de l'avis suivant :

Revmi Ordinarii locorum eo anno, quo Summo Pontifici Relatio dioecesanae fieri debet ad normam can. 340, par. 2, etiam in casu quo propter recentem adeptam possessionem dioecesis dispensatus Episcopus fuerit ab exhibenda Relatione, possunt a respectivis SS. Congregationibus facultates quae sequuntur impetrare, salvis clausulis in rescriptis quoad usum facultatum adpositis.

Pro prima vice memoratas facultates impetrare poterunt etiam extra tempus praescriptum, duraturas tamen dumtaxat usque ad annum « Relationis dioecesanae » proxime futurum.

Vient ensuite l'énumération des pouvoirs qui selon les circonstances peuvent être, à l'occasion, obtenues des différentes Congrégations et de la S. Pénitencerie, à savoir la S. Congrégation du S. Office, la S. C. des Sacrements, la S. C. du Concile, la S. C. des Religieux, la S. C. des Rites et la S. Pénitencerie.

Le but de cet article est d'exposer, en les faisant suivre d'un commentaire, les pouvoirs concernant le mariage, c'est-à-dire les pouvoirs de dispenser des empêchements de mariage,

soit en vue du contrat à célébrer, soit en vue de la convalidation d'un mariage contracté, soit en vue de l'acte conjugal à permettre. Nous nous servirons à cet effet de la formule des indults récemment accordés à l'Ordinaire de Bruges par les S.S. C.C. des Sacrements, du S. Office et la Pénitencerie.

Dans une première partie nous publions le texte des indults; le commentaire de ce texte fera l'objet de la seconde partie de notre article.

Il importe cependant de faire remarquer dès l'abord que le S. Siège, en accordant ces différents indults matrimoniaux « pro foro externo » (ceux de la S. C. des Sacrements et du S. Office) s'est écarté de la règle fixée d'abord et rappelée à mainte reprise.

En effet, la Consistoriale par un décret du 25 avril 1918, avait décidé que « dans tous les diocèses, où le droit commun est en vigueur, toutes les facultés accordées aux Ordinaires pour le for externe cesseraient à partir du 18 mai de cette année (1918) et ne pourraient plus être employées(1). »

De son côté la S. C. de la Propagande, dans une instruction du 4 juillet 1919, étendit la même règle aux pays de mission. Elle notifia que tous les pouvoirs accordés par elle-même aux Ordinaires « n'auraient de vigueur que jusqu'au 31 décembre suivant. » Elle ajoutait qu'à partir du 1er janvier 1920 des pouvoirs particuliers ne seraient plus accordés (2).

Le S. Siège en effet était d'avis, comme le fait remarquer la Consistoriale, dans le décret cité, que par suite des dispositions du nouveau droit, contenues dans le Code, il était suffisamment pourvu à l'absence des indults accordés autre-

(1) Les pouvoirs au for interne accordés par la S. Pénitencerie, d'après la décision de la Consistoriale, gardaient leur valeur, de même que les pouvoirs accordés à cause de la guerre ou pour un motif spécial quelconque.

(2) Cf. Archiv für kath. Kirchenrecht, 1919, p. 156 sqq.

fois aux Ordinaires. En particulier, pour ce qui regarde les dispenses de mariage, les pouvoirs étendus accordés aux Ordinaires dans les cc. 1043 et 1045, semblaient rendre superflus les indults; « bien plus ceux-ci seraient plutôt de nature à causer des confusions sérieuses. »

Ire PARTIE

TEXTE DES INDULTS

I. — Indultum S. Congr. de Sacramentis.

Beatissime Pater,

Ordinarius..... humiliter postulat a Sanctitate Vestra concessionem specialium facultatum matrimonialium, habita ratione.....

Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, vigore facultatum a SSmo D. N. Benedicto Papa XV sibi tributarum, attentis expositis, Ordinario Oratori infrascriptas ad..... communicat facultates, quibus, sive per se sive per alias idoneas ecclesiasticas personas ad hoc specialiter deputandas, uti poterit in matrimoniis contrahendis et nulliter contractis cum suis subditis ubique commorantibus et aliis omnibus in proprio territorio actu degentibus, facta in unoquoque casu expressa mentione huius apostolicae delegationis ad normam can. 1057 :

1° Dispensandi iusta et rationabili ex causa super matrimonialibus impedimentis minoris gradus quae in can. 1042 recensentur, necnon super impedimentis impedientibus de quibus in can. 1058, ad effectum tantum matrimonium contrahendi.

2° Dispensandi ex gravi urgentique causa, quoties periculum sit in mora et matrimonium nequeat differri usque dum dispensatio a Sancta Sede obtineatur super impedimentis maioris gradus infra recensitis :

a) consanguinitatis in secundo aut in tertio cum primo mixtis, dummodo nullum exinde scandalum aut admiratio exoriatur,

b) consanguinitatis in secundo lineae collateralis gradu,

c) affinitatis in primo lineae collateralis gradu aequali vel mixto cum secundo,

d) publicae honestatis in primo gradu, dummodo nullum subsit dubium quod coniux esse possit proles ab altero contrahentium genita.

3° Dispensandi tempore et in actu Sacrae Pastoralis Visitationis aut Sacrarum Missionum, et non ultra, super omnibus matrimonialibus impedimentis supra memoratis cum iis qui in concubinatu vivere reperiuntur.

4° Sanandi in radice matrimonia nulliter contracta ob aliquod ex impedimentis minoris gradus si magnum adsit incommodum requirendi a parte

ignara impedimenti renovationem consensus, dummodo tamen prior consensus perseveret et absit periculum divortii ; monita tamen parte conscia impedimenti de effectu huius sanationis et debita facta adnotatione in libro matrimoniorum.

In usu facultatum de quibus in praesenti folio prae oculis habeantur quae in can. 1048 ad 1054 statuta reperiuntur.

Curet Ordinarius in singulis praefatis concedendis dispensationibus, ut nupturientes qui pares solvendo inveniantur aequam oblationem iuxta vires persolvant in obsequium Sanctae Sedis. Idem autem Ordinarius quovis anno, a data praesentium computando, referat ad hanc Sacram Congregationem de numero et specie dispensationum quas vigore praesentis indulti Ipse fuerit elargitus et summam oblationum transmittat, salvo praescripto can. 1056.

Pro facultate dispensandi super impedimentis mixtae religionis et disparitatis cultus sive singillatim sumptis sive cum aliis impedimentis concurrentibus, recurrendum ad Sanctum Officium.

Datum Romae, ex aedibus eiusdem Sacrae Congregationis, die..... mensis..... anno..... .....

Note. — D'après le décret de la Consistoriale, outre l'Italie et la Russie, il faut exclure du bénéfice de l'indult la Suisse, la France, l'Espagne, le Portugal et la Belgique : en ce qui concerne la Belgique, l'exception est pratiquement tombée, puisque les Ordinaires de Belgique obtiennent l'indult *ad triennium*.

SUPREMA S. CONGREGATIO S. OFFICII

Facultates pro locorum Ordinariis circa matrimonia mixta
Sabbato die 16 septembris 1922

II. Indultum S. C. S. Officii. (1)

SSmus D. N. D. *Pius* divina providentia Papa XI, *per facultates R. P. D. Commissario* S. Officii impertitos, R. P. D. Ordinario *Brugen.* facultatem benigne concedere dignatus est :

(1) Dans l' « elenchus facultatum, » d'après le décret de la S. C. du Consistoire, on cite comme ressortissant au S. Office, le pouvoir « dispensandi in mixtis nuptiis super impedimento mixtae religionis vel disparitatis cultus, cum clausulis, limitationibus et instructionibus pro casuum et locorum diversitate adiiciendis, » mais on avertit que le pouvoir est accordé uniquement pour les pays où les catholiques sont mêlés aux non-catholiques ; pour la France, l'Espagne et le Portugal ce pouvoir ne vaut donc pas.

I° Dispensandi, iustis gravibusque accedentibus causis, cum subditis etiam extra territorium aut non subditis intra limites proprii territorii, super impedimento mixtae religionis, et, si casus ferat, etiam supra disparitate cultus, ad cautelam; quatenus ante nuptias pars acatholica ad veram religionem adduci aut catholica ab ipsis nuptiis absterreri nequiverit, dummodo prius regulariter, ad praescriptum *Cod. I. C.* can. 1061, § 2, cautum omnino sit conditionibus ab Ecclesia requisitis, et *Ipse R. P. D. Ordinarius moraliter certus sit easdem impletum iri*, scilicet : ex parte nupturientis acatholici, de amovendo a parte catholica perversionis periculo, et ab utroque contrahente, de universa prole utriusque sexus in catholicae religionis sanctitate omnino baptizanda et educanda: declarata insuper parti catholicae obligatione, qua tenetur, prudenter curandi conversionem coniugis ad fidem catholicam.

Nupturientes autem moneantur se, ante vel post matrimonium coram Ecclesia initum, ministrum quoque acatholicum ad matrimonialem consensum praestandum vel renovandum adire non posse, ad mentem *Cod. I. C.*, can. 1063, § 1, sub poena excommunicationis latae sententiae Ordinario reservatae a parte catholica incurrendae, iuxta can. 2319 § 1, n. 1°, — stricte caeteroquin servatis quae de parochi in casu agendi ratione statuta sunt in can. 1063, § 2.

Quod si partes acta in concubinatu vivant, provideatur opportunis modis ut scandalum, si adsit, removeatur et pars catholica ad gratiam Dei recipiendam rite disponatur, *praevia eius absolutione ab excommunicatione contracta, si forte matrimonium attentatum fuerit coram ministro acatholico, eique impositis congruis poenitentiis salutaribus.*

II° Sanandi in radice matrimonia attentata coram officiali civili vel ministro acatholico a suis subditis, etiam extra territorium, aut non subditis, intra limites proprii territorii, cum impedimento mixtae religionis aut disparitatis cultus, dummodo consensus in utroque coniuge perseveret, isque legitime renovari non possit, sive quia pars acatholica de invaliditate matrimonii moneri nequeat sine periculo gravis damni aut incommodi a catholico coniuge subeundi; sive quia pars acatholica ad renovandum coram Ecclesia matrimonialem consensum, aut ad cautiones praestandas, ad praescriptum *Cod. I C.*, can 1061, § 2, ullo modo induci nequeat; dummodo aliud non obstet canonicum impedimentum dirimens, super quo ipse dispensandi aut sanandi facultate non polleat.

Ipse autem R. P. D. Ordinarius serio moneat partem catholicam de gravissimo patrato scelere, salutares ei poenitentias imponat, et si casus ferat, eum ab excommunicatione absolvat iuxta *Cod. I. C.*, can. 2319, § 1°, n. 1°, simulque declaret ob sanationis gratiam a se acceptatam, matrimonium effectum esse validum, legitimum et indissolubile iure divino et prolem forte susceptam vel suscipiendam legitimam esse ; eique insuper gravibus verbis in mentem revocet obligationem, qua semper tenetur, pro

viribus tutandi baptismum et educationem universae prolis utriusque sexus, tam forte natae quam forsitan nasciturae, in catholicae religionis sanctitate et prudenter curandi conversionem coniugis ad fidem catholicam.

Cum autem de matrimonii validitate et prolis legitimatione in foro externo constare debeat, R. P. D. Ordinarius mandet in singulis vicibus documentum sanationis cum attestatione peractae executionis diligenter custodiatur in curia locali, nec non curet, nisi pro sua prudentia aliter iudicaverit, ut in libro baptizatorum paroeciae, ubi pars catholica baptismum recepit, transcribatur notitia sanationis matrimonii, de quo actum est, cum adnotatione diei et anni.

In singulis autem praefatis sive dispensationibus sive sanationibus concedendis, R. P. D. Ordinarius expressam faciat mentionem apostolicae delegationis (*Cod. I. C.*, can. 1057); et quod attinet ad facultatum sanandi in radice, mens est eiusdem S. Congregationis ut Ipse nonnisi parochos, singulis vicibus, subdelegare possit.

Praesentibus valituris *usque ad annum proximae relationis dioecesanae*, quo tempore elapso, referatur sive dispensationum sive sanationum concessarum numerus supremae S. Congregationi S. Officii.

Taxa exquiri solita pro qualibet dispensatione — quamque R. P. D. Ordinarius exiget, nisi pro casuum diversitate sit moderanda aut dispensanda ob paupertatem oratorum aliasve iustas causas — est 15 fr.

R. P. D. Ordinarius in fine cuiuslibet anni directe mittet ad hanc supremam S. Congregationem quas taxas ipse reapse exegerit, detracta vero quinta parte, quam pro sui suaeque dioecesis necessitatibus retinere poterit. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

III. Indultum S. Paenitentiariae.

Tibi Dilecto in Christo Ordinario *Brugensi* infrascriptas communicamus facultates tum absolvendi a censuris, tum dispensandi, *ad quinquennium* duraturas, quibus pro foro conscientiae, etiam extra sacramentalem confessionem et etiam extra dioecesim, quatenus vel ipse vel subditus vel uterque extra dioecesim fueritis, pro grege tibi commisso, ex speciali Sedis apostolicae auctoritate tibi delegata, uti valeas; quasque intra fines dioecesis tantum Canonico Paenitentiario necnon Vicariis Foraneis, pro foro pariter conscientiae at in actu sacramentalis confessionis dumtaxat, etiam habitualiter, si tibi placuerit, aliis vero confessariis, cum ad te in casibus particularibus poenitentium recursum habuerint, pro exposito casu impertiri possis, nisi ob peculiares causas aliquibus confessariis a te specialiter subdelegandis, per tempus arbitrio tuo statuendum, illas communicare iudicabis : .....

VII. Dispensandi ad petendum debitum coniugale cum transgressore voti castitatis perfectae et perpetuae, privatim post completum XVIII aetatis annum emissi, qui matrimonium cum dicto voto contraxerit, huiusmodi

poenitentem monendo ipsum ad idem votum servandum teneri tam extra licitum matrimonii usum quam si coniugi supervixerit.

VIII. Dispensandi super occulto criminis impedimento, dummodo sit absque ulla machinatione, et agatur de matrimonio iam contracto; monitis putatis coniugibus de necessaria consensus secreta renovatione, ac iniuncta gravi et diuturna poenitentia salutari.

Item dispensandi super eodem occulto impedimento, dummodo pariter sit absque ulla machinatione, etiam in matrimoniis contrahendis, iniuncta gravi et diuturna poenitentia salutari.

Mens autem nostra est ut si forte ex oblivione vel inadvertentia ultra praedictum terminum his facultatibus Te uti contingat, (absolutiones seu) dispensationes exinde impertitae ratae sint et validae.

Datum Romae, in S. Poenitentiaria, die 16 septembris 1922.

IIe PARTIE

COMMENTAIRE

Nous établirons successivement la nature du pouvoir accordé, son objet, son sujet, tant actif que passif; enfin nous fixerons les principes à suivre dans l'usage du pouvoir reçu.

§ 1. NATURE DU POUVOIR.

A) Le pouvoir accordé est un pouvoir *délégué*, puisqu'il est donné à une personne déterminée, à savoir l'Ordinaire (c. 197, § 1), mais la délégation est *générale* ou *habituelle*, quoique restreinte par une détermination de temps (can. 66, § 1).

Ceci s'applique à l'indult sous ses trois formes différentes.

B) Le pouvoir délégué par la *S. C. des Sacrements vaut pour les fors interne et externe*, c'est-à-dire que, selon la nature de l'empêchement en question, on peut se servir du pouvoir de dispenser soit au for externe et dans la forme propre à ce for, soit au for interne tant sacramentel qu'extra-sacramentel.

D'après le canon 202 § 3, « si forum pro quo potestas data est, expressum non fuerit, potestas intelligitur concessa pro utroque foro, nisi ex ipsa natura rei aliud constet. » Or ici le

for n'est pas indiqué et par leur nature les empêchements peuvent se rapporter à l'un et à l'autre for.

On peut donc, en vertu de cet indult, dispenser des empêchements énumérés, au for externe, si les empêchements sont publics soit de fait soit par leur nature ; on peut dispenser au for interne lorsque les empêchements sont occultes et de fait et par leur nature ; c'est le cas notamment pour les empêchements de vœu, de crime, de fait occultes.

Pour la dispense de la « mixta religio », le pouvoir accordé par l'indult du *S. Office* ne peut être exercé qu'au for externe; de sa nature l'empêchement est public, il faut donc restreindre le pouvoir de dispenser au seul for externe.

Enfin le pouvoir accordé par la *S. Pénitencerie* ne vaut que pour le *for interne*.

La nature de l'empêchement (criminis natura et facto occulti) d'abord, la compétence de la S. Pénitencerie ensuite, imposent cette restriction. Le pouvoir peut cependant, conformément au c. 202, § 2, être exercé au for interne sacramentel ou extra-sacramentel. D'ailleurs le texte de l'indult même l'indique.

La dispense doit donc être accordée par l'Ordinaire dans la forme propre au for de la conscience et n'a de valeur qu'au seul for interne, sans préjudice pourtant de la disposition du c. 1047. D'après ce canon, quand une dispense a été accordée au for extra-sacramentel, « non est alia dispensatio pro foro externo necessaria, etsi postea occultum impedimentum publicum evaserit. » Aussi le canon prescrit-il que toute dispense accordée ainsi au for extra-sacramentel « soit enregistrée dans un livre gardé soigneusement aux archives secrètes de la curie, mentionnées au c. 370. » Il faut y ajouter l'indication des nom et prénoms des suppliants, pour que le fait de la dispense puisse être certain au for externe. (Cfr infra par. 2ª, sub fine II, A.)

(*à suivre*) A. DESMET.

Le Concordat entre le Saint-Siège et le gouvernement de Lettonie

(3 novembre 1922)

Le concordat entre le Saint-Siège et la Lettonie est le premier, croyons-nous, d'après guerre. Le dernier d'avant guerre a été conclu avec le royaume de Serbie, le 24 juin 1914 (1).

On se rappelle la déclaration du pape Benoît XV, dans le Consistoire secret du 21 novembre 1921. Après avoir constaté que la guerre avait donné naissance à des États nouveaux et agrandi par l'annexion de nouveaux territoires des États déjà constitués, le Saint Père ajoutait : « Il est manifeste que ces États ne sont aucunement fondés à se réclamer des privilèges antérieurement accordés à d'autres par le Siège Apostolique, en vertu de pactes et concordats officiels : les conventions conclues entre des tiers ne comportent ni avantages ni préjudices pour ceux qui n'y ont point pris part. De même certains États se sont trouvés si radicalement renouvelés par ce formidable bouleversement, qu'ils ne constituent plus la même « personne morale » avec laquelle le Saint-Siège avait traité jadis. Il s'en suit naturellement que les pactes et concordats passés entre le Saint-Siège et ces États avant la guerre ont désormais perdu toute valeur. Mais si les chefs des États auxquels nous venons de faire allusion, désirent établir une entente avec l'Église sur la base de conditions nouvelles mieux appropriées aux temps actuels, qu'ils sachent que le Siège Apostolique ne se refusera pas — à moins qu'une raison d'une autre nature n'y mette obstacle — à ouvrir avec eux, à cet effet, des négociations

(1) Voir Mercati, *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorita civili* (1098-1914.) Roma, 1918.

analogues à celles qu'il a déjà entamées avec plusieurs gouvernements » (1).

Parmi ces États, il faut ranger la Lettonie, un des États libres nés de la dislocation de l'Empire Russe, dont elle faisait partie depuis 1721. Son indépendance, proclamée le 18 novembre 1918, fut reconnue par le traité de Riga du 13 août 1920. Les négociations en vue d'un concordat commencèrent en 1919, le texte en fut arrêté le 20 mai 1922 et ratifié le 3 novembre suivant. Le texte français — le Saint-Siège emploie le français comme langue officielle des documents diplomatiques — a été publié dans les *Acta Apostolicae Sedis* du 13 novembre 1922 (2).

La Lettonie comprend les trois anciennes provinces russes de Livonie, Courlande et Letgalie; sa capitale est Riga. La population s'élève a 1,500,000 habitants, dont 500,000 environ, fixés principalement en Letgalie, sont catholiques; la majorité des Lettoniens appartient à la religion protestante. L'évêché de Riga, supprimé en 1566 dans la tourmente protestante, a été rétabli le 22 septembre 1918 (3).

Il ne sera pas sans intérêt d'appeler l'attention sur les dispositions du concordat de Lettonie. Non qu'il faille y voir un modèle des concordats qui seront conclus avec d'autres

(1) *Acta Apostolicae Sedis*, 1921, t. XIII, p. 521-522, Trad. de la *Documentation catholique*, 1921, t. VI, p. 481. — La théorie, qui admet que le Saint-Siège est tenu par les concordats en justice commutative, est actuellement la plus généralement reçue. On se rappelle la déclaration de Pie X, dans l'encyclique du 11 février 1906, *Vehementer nos :* « Apostolicam Sedem inter et Rempublicam Gallicam conventio eiusmodi intercesserat cuius ultro et citro constaret obligatio ; cuiusmodi eae plane sunt, quae inter civitates legitime contrahi consueverunt. » (*Acta Sanctae Sedis*, 1906, t. 39, p. 3). L'autorité du cardinal Billot, qui s'est rallié à cette doctrine, a contribué à vaincre des résistances que celle-ci rencontrait encore. (*Tractatus de Ecclesia Christi* t. II. Quaestio XIX. Prati, 1910). Cfr Mgr Turinaz. *Les concordats et l'obligation réciproque qu'ils imposent à l'Église et à l'État.* Paris, 1888. A. Giobbio, *Il concordato.* Monza, 1900. — (2) t. XIV, p. 577-581. — (3) *Documentation catholique*, 1922, t. VIII, p. 1063.

nations : les circonstances diffèrent trop considérablement d'un État à l'autre. Il n'est qu'une chose que le Saint-Siège ne souffrira à aucun prix : « que dans les accords de ce genre il se glisse une stipulation quelconque qui soit contraire à l'honneur et à la liberté de l'Église » (1).

Le concordat de Lettonie est intéressant spécialement à ce point de vue de la liberté de l'Église : il reconnaît à celle-ci des droits et des libertés qu'en Belgique et dans beaucoup d'autres pays on proclamerait être des anachronismes. Nous voulons en donner les dispositions principales, sans prétendre en faire un commentaire, qui exigerait bien d'autres renseignements que ceux dont nous disposons.

I. *Principe général.* — Le concordat débute par le principe général qui réglera les rapports de l'Église et de l'État en Lettonie : « La religion catholique sera librement et publiquement exercée en Lettonie et la personnalité juridique, avec tous les droits que le code civil de Lettonie reconnaît aux autres personnes civiles, lui sera reconnue » (art. I). Le pape se place sur le terrain de la liberté et du droit commun. De la part d'un État en majorité protestant, il ne pouvait pas exiger que la religion catholique fût reconnue comme Église d'État. Mais, conformément à la déclaration de Benoît XV, il veut une liberté pleine et entière, même pour l'exercice public du culte. Encore, cette liberté sera-t-elle largement privilégiée par les dispositions suivantes du concordat. Celui-ci écarte toute législation d'exception sur le temporel du culte. La personnalité civile de droit commun devra être reconnue à la religion catholique, c'est-à-dire à tous les établissements officiels de l'Eglise : diocèse, chapitre, paroisses, etc. Rien ne prouve que l'on ait entendu exclure de cet avantage les congrégations religieuses : elles appartiennent aussi à la religion catholique.

(1) Allocution consistoriale du 21 novembre 1921, déjà citée.

II. *Organisation de la hiérarchie et nomination des ministres du culte.* — Après entente avec le gouvernement letton, le Saint-Siège « érige à Riga un siège archiépiscopal et donne à l'archevêque un ou deux évêques auxiliaires » ; il « reconstitue le chapitre diocésain de Riga selon les prescriptions du droit canon » (art. II et VI). Le siège archiépiscopal « dépendra directement du Saint-Siège » (art. VII), un privilège que le Pape accorde régulièrement, lorsque, dans un État, il n'y a qu'un diocèse et que par conséquent il est impossible d'y organiser une province ecclésiastique. Cette érection n'aura lieu que lorsque le gouvernement aura donné « à Riga, pour le culte catholique-romain, une église cathédrale choisie par le gouvernement et jugée convenable par l'archevêque », et « un immeuble pour servir de résidence à l'archevêque et au chapitre, avec les bureaux de la chancellerie et du consistoire » (1) (art VII). Le gouvernement letton, dans une déclaration annexée au concordat, s'est de plus engagé à aménager cet immeuble.

L'archevêque sera nommé par le pape ; « les membres du chapitre, les curés et en général tous les ecclésiastiques seront nommés par l'archevêque, conformément aux normes du droit canon » (art. IV et VIII). Cette liberté des nominations accordée à l'Église n'est pas cependant absolue. Les restrictions posées sont inspirées par des motifs politiques : le gouvernement entend écarter les ecclésiastiques qui ne seraient pas citoyens lettons ou pourraient être un danger pour le maintien de la nouvelle République. Aussi « Le Saint-Siège, avant de nommer l'archevêque de Riga, notifiera au gouvernement de Lettonie le candidat qu'il a choisi, pour savoir si, du point de vue politique, le gouvernement n'a pas d'objections à formuler contre ce choix. » (art. IV). C'est donc une espèce

(1) La chancellerie est un bureau d'expédition ; le consistoire, les personnes attachées à l'administration centrale du diocèse ou au tribunal ecclésiastique.

de droit d'exclusive attribuée au gouvernement. (1) L'archevêque sera de nationalité lettone (art. II). « Avant d'entrer en fonctions, l'archevêque prêtera entre les mains du Président de la République de Lettonie le serment de fidélité dans la forme suivante : Je jure devant Dieu et les saints Évangiles, comme il convient à un évêque, de respecter et faire respecter par le clergé le gouvernement établi par la Constitution de la République de Lettonie et de ne rien entreprendre qui soit de nature à compromettre l'ordre public » (art. V).

Les évêques auxiliaires, les membres du chapitre, les doyens et les curés titulaires (à l'exclusion donc de ceux qui ne sont qu'administrateurs provisoires) devront être citoyens lettons; transitoirement, des étrangers pourront exercer les autres fonctions ecclésiastiques, mais « l'archevêque aura soin d'indiquer leur nom au gouvernement, pour savoir si au point de vue politique le gouvernement n'a pas d'objections à formuler contre eux » (art. V). On le voit, le Saint-Siège n'admet pas l'intervention de l'État dans la nomination des ministres du culte pour d'autres motifs que des raisons d'ordre politique.

La déclaration annexée au concordat accorde « à l 'archevêque, aux évêques auxiliaires, aux membres du chapitre, un traitement suffisant pour leur permettre de vivre d'une manière digne de leur rang, et, en cas de divergence sur la quantité du traitement, le gouvernement s'entendra avec le Saint-Siège. » Sont maintenues également les autres allocations payées jusqu'à présent par le gouvernement.

(1) On sait que les gouvernements non catholiques n'obtiennent point le droit de désigner au Souverain Pontife les candidats à la dignité épiscopale. Ce droit, reconnu au gouvernement français par le concordat de 1801, devait être réglé par une nouvelle convention, dans le cas où quelqu'un des successeurs du Premier Consul ne serait pas catholique (art. 17). En conséquence, le concordat de 1827 conclu avec les Pays-Bas, et qui maintenait le concordat français de 1801, n'accordait au Souverain protestant qu'un droit d'exclusive.

III. *L'enseignement.* — Les dispositions concordataires sur l'enseignement confessionnel en général et sur la formation des ecclésiastiques en particulier sont du plus haut intérêt.

Le canon 1375 du Code canonique réclame pour l'Église le droit d'établir des écoles élémentaires, moyennes et supérieures; le canon 1381 soumet toutes les écoles à l'autorité et à la surveillance de l'Église en ce qui concerne la formation religieuse. De nos jours, même dans un pays catholique, et à plus forte raison dans un État en majorité protestant, il n'est plus toujours possible de faire respecter le droit de contrôle de l'Église sur les écoles établies par l'État, ou sur les écoles privées dont les chefs ne reconnaissent pas l'autorité de l'Église. Le concordat ne parle donc pas de ce droit de contrôle. Mais, par contre, il stipule : « L'Église catholique a le droit de fonder et de maintenir ses propres écoles confessionnelles; le gouvernement de Lettonie s'engage à respecter le caractère confessionnel de ces écoles et, de son côté, l'Église s'engage à respecter toute loi sur les écoles privées conforme à cet engagement du gouvernement » (art. X).

C'est une question encore débattue, si l'État peut exercer une autorité ou une surveillance quelconque sur l'enseignement profane qui se donne dans les écoles établies par l'Église (1). Nous ne parlons pas ici des petits et grands séminaires. Si l'État demeure dans les limites de ses attributions, nous avouons ne pas voir de raison péremptoire pour écarter, en matière profane, des écoles fondées par l'autorité religieuse, toute influence de l'État. Le Code canonique ne contient aucune disposition sur ce sujet. Le concordat avec la Lettonie ne fait aucune difficulté pour soumettre les écoles confessionnelles catholiques à la législation générale de l'État, sous une double condition : que la loi s'applique à toutes les écoles privées et ne soit donc pas une loi d'exception pour

(1) Voir par exemple F. X. Wernz, *Ius Decretalium*, III, n. 68, c Romae, 1901, qui n'admet pas ce droit.

les écoles catholiques (on songe naturellement à la loi française sur les écoles congréganistes) et qu'elle respecte le caractère confessionnel de l'école, ce qui doit s'entendre de l'enseignement de la religion et de la morale et de la formation religieuse dans son sens le plus large.

Toute autre est la question lorsqu'il s'agit de la formation du clergé dans les petits et les grands séminaires. Ceux-ci sont régis par les canons 1357 et suivants, et en ce qui regarde les études profanes, par le canon 1364 du Code. C'est à l'évêque à organiser cet enseignement. Le concordat letton reconnaît ce droit de l'autorité religieuse et le contexte prouve clairement qu'il s'agit du petit comme du grand séminaire : « Pour la formation du clergé letton, un séminaire ecclésiastique diocésain sera fondé selon les prescriptions canoniques et sous l'autorité de l'évêque. La langue employée dans l'enseignement du séminaire, sauf pour la philosophie et les sciences ecclésiastiques, sera le letton » (art. XI). Le Code canonique se borne à exiger une étude sérieuse de la langue maternelle : « Linguas praesertim latinam et patriam alumni accurate addiscant » (can. 1364, n. 2). Le concordat exige plus : la langue de l'enseignement sera le letton. Il semble qu'ici aussi on veuille écarter une influence étrangère, qui pourrait se faire valoir par la langue de l'enseignement et compromettre l'avenir de la nouvelle République.

Qu'on se rappelle la lettre de Pie XI au cardinal Bisleti, préfet de la Congrégation des séminaires et des universités, sur les séminaires et les études du clergé, du 1er août 1922 (1) : le pape demande « ut sacra seminaria, nisi ad eam rem, cuius causa condita sunt, ne adhibeantur, id est ad sacrorum administros, ut oportet, instituendos. » C'est d'un séminaire de ce genre qu'il s'agit dans le concordat. Si le Letton est exclu pour l'enseignement de la philosophie et des sciences ecclé-

(1) *Acta Apostolicae Sedis*, 1922, t. XIV, p. 449.

siastiques, c'est que, suivant la même lettre pontificale, celles-ci « latine utique et tradendae et percipiendae sunt. »

Le concordat prévoit également une formation supérieure pour l'élite du clergé : « Pour ce qui concerne la fondation d'un collège letton à Rome, ou l'allocation d'un nombre déterminé de bourses à ceux des élèves que l'archevêque voudra envoyer à Rome pour y faire des études ecclésiastiques supérieures, le gouvernement letton s'entendra avec le Saint-Siège » (art. XI).

La déclaration annexée au concordat porte en outre : « Les édifices et les fonds nécessaires pour la fondation d'un séminaire diocésain seront donnés par le gouvernement de Lettonie. »

IV. *Les associations catholiques.* — « La République de Lettonie ne mettra pas d'obstacles à l'activité, contrôlée par l'archevêque de Riga, des associations catholiques en Lettonie, lesquelles auront les mêmes droits que les autres associations reconnues par l'Etat » (art. XIII). Il ne peut être question ici que d'associations étrangères à l'organisation hiérarchique de l'Église. Parce que catholiques, dans un pays en majorité protestant, elles ne pourront pas être soumises à des lois d'exception, à la condition qu'elles se trouvent sous le contrôle de l'archevêque de Riga. Les congrégations religieuses pourraient-elles invoquer cette disposition? Peut-être, mais il semblerait assez étrange que le Souverain Pontife ait entendu soumettre les Congrégations religieuses même exemptes au contrôle de l'évêque.

V. *La propriété ecclésiastique.* — Avec le Code de droit canonique, on peut distinguer parmi les biens de l'Église deux catégories : les « loca sacra » : églises, chapelles et cimetières (canons 1154-1254) et les « bona Ecclesiae temporalia » (canons 1489-1494). Le concordat reconnaît le droit de propriété de l'Église sur les biens de la première catégorie, la libre administration de ceux-ci par l'autorité

ecclésiastique et leur inaliénabilité, sans le consentement de l'autorité ecclésiastique : « Les églises, chapelles, cimetières catholiques sont considérés comme propriété de l'Église catholique en Lettonie ; ils sont librement administrés par l'autorité ecclésiastique, ne peuvent être aliénés ou confisqués par qui que ce soit, ni destinés à d'autres usages, contre la volonté de l'autorité ecclésiastique » (art. XIV). Les termes « sont considérés » ne sauraient faire aucune difficulté : la propriété ecclésiastique est nettement affirmée, puisque même « en cas de dénonciation du concordat, les immeubles dont parle le concordat, avec leurs immunités restent acquis à l'Église catholique » (art. XX, § 2).

De plus ces biens jouiront de l'immunité selon les normes du droit canon (art. XV). Il est fait allusion au canon 1160 : « Loca sacra exempta sunt a iurisdictione auctoritatis civilis et in eis legitima Ecclesiae auctoritas iurisdictionem suam libere exercet ». Voir aussi, pour les églises et les oratoires publics, les canons 1178 et 1179, interdisant, dans ces endroits, tout ce qui est contraire à la sainteté de ces édifices et revendiquant le droit d'asile, d'ailleurs fort restreint, et le canon 1190, § 1, qui étend aux oratoires publics les dispositions applicables aux églises. Cette immunité est de la plus grande importance pour les cimetières, puisqu'elle permet l'observation de la loi ecclésiastique : sous prétexte de liberté des cultes et de neutralité de l'État, la plupart des législations modernes s'opposent à l'observation des lois ecclésiastiques sur les cimetières. Enfin, en vertu de l'art. XVI du concordat, les édifices destinés au culte divin sont exempts d'impôts.

Les autres biens temporels de l'Église sont soumis au droit commun de la République de Lettonie, en vertu de l'art. Ier du concordat : « Les propriétés de l'Église pourront être soumises aux impôts, comme les biens des autres citoyens, excepté les édifices destinés au culte divin ainsi que le

séminaire, les évêchés et les presbytères » (art. XVI).

VI. *Le pouvoir judiciaire ecclésiastique.* — La compétence des tribunaux ecclésiastiques est déterminée, d'après le droit canon, et par la qualité des personnes, « ratione personae » (privilège du for) et par la nature des choses « ratione materiae ». Le privilège du for est rangé parmi les immunités ecclésiastiques : nous en parlerons tantôt. Mais la compétence de l'Église « ratione materiae » est un véritable droit de l'Église : elle seule connaît des questions religieuses. Jadis, ce droit avait été éludé, dans beaucoup de pays, par l'appel comme d'abus, adressé à l'autorité civile. Cet appel est manifestement contraire à la liberté des cultes garantie par l'art. Ier du concordat. De plus celui-ci l'interdit formellement pour les procès criminels contre les ecclésiastiques accusés d'avoir manqué à leurs devoirs d'état : « Les ecclésiastiques accusés d'avoir manqué aux obligations de leur état sacerdotal s'en justifient devant l'évêque ou ses mandataires. Du jugement épiscopal il ne peut être fait recours au jugement laïque » (art. XVII).

VII. *Les privilèges du Clergé.* — Une double immunité est reconnue au clergé : l'immunité du service militaire et d'autres charges et fonctions incompatibles avec la cléricature, et l'immunité judiciaire, mais avec des restrictions importantes. Le code de droit canon réclame la première immunité pour tous les clercs et tous les religieux, y compris les frères lais et les novices (canons 121 et 614). Le concordat réserve ce privilège aux seuls sous-diacres : « Les ecclésiastiques à partir de l'ordre de sous-diacres inclusivement sont exempts du service militaire et des autres fonctions civiques incompatibles avec la vocation sacerdotale, comme par exemple jurés, membres du tribunal, etc. » (art. IX). Quant à l'immunité judiciaire, ou privilège du for, établie aux canons 120, 121 et 2341, elle est loin d'être complète. En principe, l'Église la réclame en faveur du clergé et des religieux de

toute catégorie y compris les novices (canon 614), en matière tant civile que pénale, à moins de dispositions spéciales pour un État en particulier, comme on en trouve parfois dans les concordats, de coutumes contraires, etc. Pour citer comme défendeur un ecclésiastique devant un tribunal de l'État, il faut l'autorisation de l'évêque de l'endroit où le procès sera plaidé, et même du Souverain-Pontife, s'il s'agit d'un cardinal, d'un légat du Saint-Siège, d'évêques même simplement titulaires, d'abbés et de Prélats nullius, du supérieur suprême d'une Religio iuris pontificii (can. 488, n. 1 et n.3), ou des « Officiales maiores » de la Curie romaine, pour ces derniers lorsqu'il s'agit de matières concernant leurs fonctions. Le concordat de Lettonie ne stipule qu'une exemption singulièrement restreinte et en matière pénale seulement; tout au moins il reste un vestige du privilège du for : « Si des ecclésiastiques sont accusés près des tribunaux laïques de crimes prévus par le code de Lettonie, l'archevêque ou son délégué sera en temps opportun avisé, et lui ou son délégué pourra assister aux séances des tribunaux et aux débats du procès » (art. XVIII). « Les ecclésiastiques condamnés par jugement à la détention subiront leur peine d'arrêt dans un monastère. Dans les autres cas les ecclésiastiques coupables subiront leur peine comme les autres condamnés, après que l'archevêque les aura privés de la dignité ecclésiastique » (art. XIX). La présence de l'évêque ou de son délégué est une garantie de l'impartialité des juges et de la régularité de la procédure. Si l'ecclésiastique est condamné à une peine plus forte que la détention, — on a en vue sans doute la peine capitale — il devra, avant de subir sa peine, être dégradé par l'évêque. Cette dégradation est la « reductio ad statum laicalem » prévu au canon 2305 : dès lors le privilège du for a cessé d'exister pour l'ecclésiastique dégradé.

VIII. *La clause finale* du concordat est assez insolite. « La durée du présent concordat sera de trois ans, à partir

de la date du dépôt de la ratification et sera prolongée par renouvellement tacite, d'année en année, sauf dénonciation six mois d'avance. En cas de dénonciation du Concordat, les immeubles dont parle le concordat, avec leurs immunités, restent acquis à l'Église catholique, et les personnes visées par le concordat rentrent dans le droit commun de Lettonie » (art. XX). Il résulte de cette clause qu'on a pour ainsi dire conclu deux concordats : l'un est temporaire et il est loisible à chacune des parties de le dénoncer ; l'autre au contraire est conditionnel, mais il ne peut pas être dénoncé. Le premier est beaucoup plus favorable à l'Église, mais il est précaire. Le second ne comprend que deux dispositions : une disposition sur les biens immeubles dont parle le concordat : ils demeurent propriété ecclésiastique et gardent leurs immunités ; une autre disposition concernant les personnes : les personnes ecclésiastiques visées par le concordat sont soumises au droit commun. On peut voir, ici encore, la préoccupation d'empêcher des lois d'exception contre les ecclésiastiques.

Chanoine A. Van Hove,
Professeur à l'Université de Louvain.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DES RITES

I. **La messe votive** « *pro fidei propagatione* » Déclaration du 17 novembre 1922. *A. A. S.*, XIV (1922) p. 650.

A la demande de la commission pour le troisième centenaire de la S. Congrégation de la Propagande, Pie XI accorda l'indult du 22 mars 1922. La messe votive *de fidei propagatione* fut approuvée par le pape Pie VI le 5 mars 1787 et accordée à tous les missionnaires de l'univers entier ; le 21 août 1841 Grégoire XVI l'étendit à tous les diocèses où était établie ou bien serait établie plus tard l'œuvre de la propagation de la foi. Comme la messe n'était pas concédée d'une façon universelle, elle n'était pas insérée dans le corps même du missel, mais

donnée en appendice. Cependant dans l'édition typique de 1920 la messe *pro fidei propagatione* a été intercalée parmi les *missae votivae ad diversa* immédiatement avant la messe *contra paganos*, c'est-à-dire la première parmi celles qui ne sont pas réservées à des circonstances particulières ; dès lors cette messe peut être dite par tous les prêtres selon les règles données dans les *Additiones* tit. II, nn. 1, 10 et 11. En vertu de l'indult du 22 mars 1922 cette messe pourra *en outre* être célébrée une fois chaque année comme messe votive privilégiée.

C'est à l'Ordinaire du lieu d'en désigner le jour. Comme l'indult porte *diebus* au pluriel, certains commentateurs (1) en avaient déduit que l'Ordinaire pouvait désigner des jours différents pour les différentes églises de son diocèse ou même laisser aux curés ou recteurs des églises la faculté de choisir eux-mêmes le jour qui leur conviendrait le mieux. Il n'en est rien. L'Évêque doit désigner un jour unique pour tout son diocèse *die pro cunctis et singulis dioecesis locis communiter designanda.* Il peut choisir soit un jour fixe du mois, soit un dimanche ou une férie ; sont seuls exceptés les doubles de 1e et de 2e classe, les dimanches privilégiés, les octaves privilégiées de 1e ou de 2e ordre, c'est-à-dire les octaves de Pâques et de Pentecôte, de l'Épiphanie et de la Fête-Dieu, les féries privilégiées, c'est-à-dire le mercredi des cendres et tous les jours de la semaine sainte, les vigiles privilégiées, c'est-à-dire les vigiles de Noël et de la Pentecôte et la vigile de l'Épiphanie. Les jours pendant les octaves de 3e ordre, Noël et Ascension, ne sont donc pas exclus, pas plus que les féries majeures non privilégiées. Mais la messe ne pourrait évidemment pas se dire le jour des morts qui, depuis le décret du 28 février 1917, doit être assimilé aux doubles de 1e classe, et exclut même les messes votives solennelles *pro re gravi et publica simul causa* (Additiones II, 3). Au jour fixé, la messe est facultative ; l'Évêque ne peut donc pas l'imposer (2), mais tout prêtre sans

(1) Telle est l'opinion émise par le R. P. Vermeersch, s. i. *Period.* XI, n. 19, p. 53. — (2) L'Évêque peut évidemment, si les conditions exigées par les rubriques (Additiones tit. II, n. 3) se trouvent réalisées, imposer comme messe votive solennelle *pro re gravi et publica simul causa* la messe votive

distinction, célébrant dans le territoire du diocèse peut, s'il le veut, dire la messe votive, à condition que le calendrier qu'il aurait régulièrement à suivre pour la messe ne porte pas un des offices exceptés plus haut, et qu'il ne soit pas tenu à célébrer une messe prescrite par les rubriques ou les décrets, comme par exemple la messe conventuelle, la messe des rogations, une des messes votives prescrites pendant l'oraison des XL heures, la messe de mariage (1).

pro fidei propagatione, comme il peut le faire pour toutes les autres messes votives du missel, mais il est clair que ce n'est pas en vertu du présent indult. La messe dans ce cas se célébrera d'après les rubriques données pour les messes votives solennelles et non d'après les règles du présent indult. — (1) Il est intéressant de constater que la messe votive est explicitement autorisée dans le cas où on aurait à célébrer la messe paroissiale. Anciennement celle-ci devait toujours être conforme à l'office (Décr. 3887. 21 février 1896) et sans indult spécial le curé ne pouvait pas même célébrer la messe des solennités prescrites par le Cardinal Caprara (Décr. 4269. 27 mai 1911 ad 8); dans les indults accordant des messes votives privilégiées on avait soin d'excepter toujours la messe paroissiale; c'est ainsi que l'indult du 22 mai 1912 réglant les privilèges pendant les fêtes à l'occasion des béatifications ou canonisations porte explicitement : « In ecclesiis ubi adest onus celebrandi missam... parochialem cum applicatione pro populo, eiusmodi missa *de occurrente officio* numquam omittenda erit, » et le décret du 28 oct. 1913 ajoute également la restriction : « praeter... parochialem *semper de officio dici dicendam.* » Cependant les nouvelles rubriques, qui au tit. III, n. 12 maintiennent la défense de célébrer n'importe quelle messe de Requiem « quôtiens urgeat obligatio missae cuiuslibet conventualis *vel parochialis*, cui per alios sacerdotes satisfieri nequeat, » en parlant au tit. II, n. 11 des messes votives disent : « Prohibentur in ecclesiis ubi cuiuslibet missae conventualis onus urgeat, cui per alios sacerdotes satisfieri nequeat. » L'omission des mots *vel parochialis* est certainement intentionnelle. Tout récemment par la réponse du 16 juin 1922 (*N. R. Th.* L (1923), p. 36) la Congrégation permettait de célébrer comme messe paroissiale toute messe votive permise par les nouvelles rubriques tit. IV; maintenant elle fait la même déclaration pour la messe votive privilégiée *de fidei propagatione*. Ne peut-on pas en conclure avec les *Ephemerides liturgicae* que l'ancienne loi est tacitement abolie, et que seule la messe de Requiem ne peut pas être célébrée comme messe paroissiale? Il est inutile de faire remarquer que les jours où la messe paroissiale est prescrite, il ne pourrait être question d'une messe votive privée.

Dans le cas où la messe votive serait empêchée, qu'il s'agisse d'un empêchement général ou d'un empêchement particulier, on pourra en ajouter l'oraison dans la messe du jour *sub unica conclusione cum prima oratione*. Toutefois, d'après les rubriques (Additiones V, 3) cette commémoraison sera défendue le our des morts, et, à l'exception des lundis et mardis de Pâques et de Pentecôte, aux fêtes primaires de Notre-Seigneur, qui sont célébrées dans l'Église universelle sous le rite double de 1re classe. Cette commémoraison ne peut pas se faire non plus par les prêtres qui au jour fixé n'ayant aucun des empêchements prévus ci-dessus préfèrent célébrer la messe du jour, à moins que ce jour-là il ne leur soit loisible d'ajouter une oraison ad libitum (1).

L'indult du 22 mars 1922 n'indiquait pas le rite de cette messe privilégiée, il portait seulement que la messe devait se dire avec *Credo* (2). Ceci implique que le rite n'est pas celui de la messe votive privée; celle-ci en effet étant du rite simple, n'admet jamais le Credo (Additiones VII, 3). Comme le *Credo* est une des caractéristiques de la messe votive solennelle *pro re gravi et publica simul causa*, il était assez naturel d'en déduire que tel était aussi le rite de cette messe privilégiée et que celle-

(1) Cf. Vermeersch, l. c.

(2) L'indult tel qu'il avait été donné d'abord, (N. R. Th. XLIX (1922), p. 326), portait « cum *Gloria* et *Credo*. » Ce *Gloria* était assez déconcertant. En effet, un décret du 14 décembre 1904 approuvé par Pie X (Decr. 4146) avait prescrit pour cette messe la couleur violette. Lorsque en 1920 la messe *pro fidei propagatione* fut intercalée dans le corps même du missel, on aurait pu s'attendre à ce que au tit. XVIII des rubriques générales la couleur de cette messe fût indiquée comme elle l'est pour les autres messes votives; cependant ces rubriques générales furent reproduites telles qu'elles étaient dans l'édition de 1900, elles ne parlent pas de la messe *pro fidei propagatione*. La conclusion qui se déduit de là c'est que le décret de 1904 reste en vigueur : la messe doit encore être dite en violet; mais alors il ne peut pas y avoir de *Gloria* : les rubriques tant anciennes que nouvelles (*Rubricae generales* VIII, 3, *Additiones* VII, 1. decr. gen. 3022 II, 3) l'excluent formellement dans ce cas. Les *Acta Apostolicae Sedis* du 8 mai 1922 ont donné la solution de la difficulté : c'est par erreur qu'on avait imprimé « cum *Gloria* et *Credo;* » il fallait lire au contraire : « sine *Gloria* et cum *Credo*, adhibitò colore violaceo. »

par conséquent devait admettre les seules commémoraisons permises aux messes votives solennelles (1). Cependant cette conclusion n'était pas juste; et la Congrégation déclare qu'on doit faire toutes les commémoraisons admises par le rite double, en d'autres mots, la commémoraison de l'office du jour et toutes les commémoraisons faites à *Laudes*; les oraisons du temps doivent s'omettre, mais, par contre, on doit ajouter l'*imperata*, à moins toutefois que le jour désigné ne tombe pendant une octave privilégiée de 3e ordre, ou que sans l'*imperata* il y ait déjà plus de trois oraisons. Cependant, il faudra appliquer à cette messe le principe donné par les nouvelles rubriques tit. IV, n. 4 : si dans cette église il y a une messe conventuelle, ou s'il s'y célèbre une autre messe chantée, la messe votive *solennelle* ou *chantée* n'aura ni commémoraisons ni oraisons du temps. Pour la préface et le dernier évangile on suivra les règles ordinaires, et, si la messe est chantée, on emploiera le chant solennel.

Jos. Pauwels, s. i.

II. **Doutes au sujet des préfaces**; réponse du 17 nov. 1922 (*A. A. A.* XIV (1922) p. 651).

I. D'après la rubrique du missel (*Additiones* VIII, 1) on dit toujours, s'il y a lieu, la préface propre à la messe qu'on célèbre, et dans le cas où cette messe n'a pas de préface propre, on prend éventuellement la préface propre de la messe commémorée. D'autre part, la rubrique spéciale de la messe *In anniversario* creationis et coronationis Summi Pontificis porte : « Praefatio de apostolis », et dans la rubrique précédant cette préface elle-même, nous lisons : « Sequens praefatio dicitur.. in omnibus missis quae cum commemoratione... missae pro Papa superius indicatae [h. e. in anniversario creationis et coronationis] et eo die impeditae celebrantur. » Aux jours anniversaires de l'élection et du couronnement du pape, l'oraison pro Papa est prescrite par les rubriques (*Additiones* II, 4) dans toutes les messes; faudra-t-il en conséquence y dire aussi, à défaut de préface propre, celle des apôtres? Non, répond

(1) Cfr par ex. le Directoire de l'archidiocèse de Malines pour 1923 au 28 mai.

la Congrégation, à moins que l'Évêque n'ait prescrit la messe anniversaire comme votive solennelle laquelle serait liturgiquement empêchée. Et en effet, toute oraison dite dans la messe n'a pas le privilège d'imposer sa préface ; seules les commémoraisons proprement dites l'ont. L'oraison pro Papa aux jours anniversaires de l'élection et du couronnement n'est pas une commémoraison proprement dite, mais une oraison prescrite par les rubriques, elle n'a donc pas plus d'influence sur la préface que les oraisons du temps ou les imperata ordonnées par l'évêque (1).

II. Dans la messe de la Dédicace on lit la rubrique : « Praefatio communis quae dicitur etiam tempore Quadragesimae, etsi occurrat commemoratio aliqua aut octava communis praefationem propriam habentes quæ non sint de aliquo mysterio Domini. » Une rubrique analogue se lit en tête de la préface commune. A première vue il pourrait sembler que la préface commune est la préface propre de la messe de la Dédicace. Cependant ces rubriques doivent s'expliquer par la rubrique générale (*Additiones* VIII, 2). La messe de la Dédicace n'a pas de préface propre, mais elle exclut certaines préfaces : celle du carême, celle de la Vierge, celle de S. Joseph, celle des apôtres, en un mot, toutes les préfaces qui ne se rapportent pas à un mystère ou à une personne divine. Pour ces dernières elle suit donc la règle générale, et notamment, si la messe de la dédicace se célèbre avec commémoraison d'un dimanche pendant l'année, la préface de la très sainte Trinité est de rigueur.

Jos. Pauwels, s. i.

Note de Théologie morale

Comment faut-il entendre la « faute théologique » qui est une des conditions requises pour être obligé de réparer un dommage ?

(1) Si cette oraison *pro Papa* avait le caractère d'une commémoraison proprement dite, elle obligerait à dire le *Credo* chaque fois que la messe n'est pas du rite simple ; la messe *In anniversario* coronationis Papae a en effet le *Credo*.

L'expression *culpa theologica* a été introduite comme pendant de *culpa iuridica*. On peut dire qu'elle équivaut à « péché formel », à condition d'insister sur le caractère *volontaire* de l'acte : c'est en effet parce que et en tant qu'il est un *acte humain*, émanant de l'intelligence et de la volonté libre, que l'homme en répond en conscience, aussi quant à l'obligation de réparer. Il faut y comprendre une certaine perception de l'injustice objective de l'action (1). Quiconque détruit le bien du prochain, croyant sacrifier son propre bien, n'est obligé à aucune réparation. Il en va de même si l'on détruit sciemment le bien du voisin, croyant sincèrement être en droit de le faire. Serait-ce le cas de certains anarchistes, aveuglés par l'éducation et l'influence du milieu? A les entendre après leur conversion, ils étaient parfaitement persuadés d'agir bien en faisant du tort aux riches (Genicot, *Casus*, 4ª ed. n. 294). Dans certains pays, dit-on, les idées morales sont tellement troublées que les gens y commettent les pires injustices objectives, prétendant en avoir bien le droit. Il est difficile d'admettre que dans des cas évidents ces intéressés puissent sincèrement se former ou plutôt se déformer ainsi la conscience ; *en général* ils se seront suffisamment rendu compte de la malice de leur acte et par conséquent ils sont obligés à réparation.

D'autre part, dans la notion de « faute théologique » il ne faut nullement mettre en relief l'*offense de Dieu*. En supposant le cas possible, si quelqu'un causait un dommage et, soit par

(1) Tel moraliste se demande si même *cette* perception est requise pour être tenu à réparation. Il lui semble suffire que le dommage ait été pleinement volontaire, fut-il causé avec la persuasion de ne pas manquer objectivement à la justice. Nous n'oserions obliger à restitution dans ce dernier cas : l'injustice comme telle n'a pas été volontaire ; on n'a cru ni voulu violer le droit d'autrui ni la vertu de justice ; celle-ci n'exige donc pas qu'on répare une lésion qu'on n'a pas voulue comme telle. Nous donnerions la même solution au cas de quelqu'un qui par tel dommage volontaire croyait bien violer la charité ou la gratitude, mais nullement la justice. Lugo, *De Iustitia et Iure*, d. 8, s. 5, n. 59.

suite de son athéisme soit simplement par distraction, ne songeait nullement au Souverain Législateur, tout en sachant qu'il fait mal, il ne serait nullement dispensé de la restitution (LUGO, *De Iustitia et Iure*, d. 8, s. 5, n. 66). Si l'on insiste sur l' « offense de Dieu, » il est à craindre qu'on ne considère de plus en plus la restitution comme une peine de ce « péché théologique. »

En effet *on n'a que trop présenté la restitution comme une peine* (1) et il nous semble préférable de renoncer une bonne fois à cette façon de parler qui prête à des méprises. La restitution n'est pas une simple pénalité extrinsèque, ajoutée au délit par décision de l'autorité compétente : elle constitue au premier chef une obligation naturelle dérivant intrinsèquement de la lésion du droit d'autrui. Elle est un acte de justice commutative restaurant l'égalité troublée et faisant rentrer le propriétaire en possession de ce qui lui appartient, *suum*, de ce qui lui est dû, *debitum* (VERMEERSCH, *De Iustitia*, n. 138). Par elle-même la justice commutative oblige, indépendamment de toute idée de châtiment, l'auteur responsable du dommage à rétablir l'égalité. Dire qu'il porte la peine de son péché, c'est employer le mot peine dans un sens impropre, et il faut se garder d'en déduire des conclusions erronées. Les figures de langage donnent facilement le change sur la vraie valeur de leur contenu.

Ainsi ne s'est-on pas laissé séduire en déterminant en fonction de la culpabilité subjective, encourue au moment de l'acte dommageable, la *gravité* objective de l'obligation de restituer? Certains vont jusqu'à dire qu'il n'y a jamais obligation grave de restitution, quand il n'y a pas eu de péché formel grave! Pareil axiome est faux dans sa généralité.

Ainsi : 1° Prenons d'abord un exemple où la restitution

(1) *Accipitur ut poena* (S. ALPH. l. 4, t. 5, n. 550); *licet haec obligatio non sit proprie poena, imitatur tamen aliquo modo poenam* (LUGO, l. c. n. 59); *reparatio damni est quaedam poena* (LEHMKUHL, 11 ed. I, n. 1194).

s'impose *ex detentione rei alienae* plus encore que *ex damnificatione*. Supposons que d'après les règles de la coalescentia on ait atteint par de petits larcins et qu'on *détienne encore* une matière objectivement grave, mais par inadvertance on n'a eu à aucun moment conscience d'une faute mortelle : il nous semble évident qu'en soi il y a devoir *grave* de restituer pareille somme (S. ALPH. n. 553; LUGO, l. c. n. 62, 68; GENICOT, *Theol.* I, n. 510, 2° ad fin.; *Cas.* 4ª ed. n. 288). On est détenteur d'une matière grave mal acquise (1); la rendre au propriétaire est un devoir grave, tout simplement parce qu'il porte sur une matière grave : un détenteur de bonne foi, un simple débiteur de pareille somme seraient tenus sub gravi; pourquoi donc un détenteur de mauvaise foi serait-il en meilleure posture? — Il est vrai que s'il rend une partie de la somme de façon à ne plus rester débiteur que d'une manière objectivement légère, il n'est plus sous le coup d'une obligation grave, et dans ce sens on pourrait dire, mais d'une façon très ambiguë, que « toute la somme ne doit pas être rendue sous peine de péché mortel. »

2° En supposant toujours qu'il n'y a pas eu de faute subjective grave, mettons un voleur qui *ne détient plus* le fruit de ses larcins, ou l'auteur de plusieurs dommages improductifs et peu considérables, qui toutefois s'additionnent suivant les principes de la *coalescentia* et causent à la fin un tort grave à une même personne (2). La restitution ne

(1) Qu'on n'objecte pas : Les parties en ont été mal acquises (par plusieurs fautes vénielles), mais pas le total comme tel. — Certes par hypothèse la volonté n'a pas voulu dérober le total grave comme tel, mais les parties ont été dérobées bel et bien volontairement et les larcins, s'additionnant suivant les règles de la *coalescentia*, constituent moralement un même *grave damnum* volontairement causé au propriétaire (que ce soit en plusieurs fois ou en une seule fois, peu importe). En vertu de quel axiome pourrait-on prétendre que ce dommage total n'implique pas réparation *sub gravi?* Gardons-nous de toute pétition de principe.

(2) S'il s'agissait de *plusieurs* personnes lésées, dont aucune ne subit de dommage grave, nous répondrions moins sévèrement : l'argument qui

s'impose plus *ex detentione rei*, mais seulement *ex damnificatione*. Nous dirons encore qu'elle oblige *sub gravi* (Genicot, *Theol.* I, n. 519, II, 1°), avec la « sententia communissima », comme Lehmkuhl en convient (n. 1155), bien qu'il estime (à tort, à notre avis) l'hypothèse pratiquement irréalisable. L'argumentation de plus haut (1°) nous semble s'appliquer exactement : tous les menus dommages ayant été pleinement volontaires et s'additionnant, l'auteur se trouve débiteur d'une matière grave vis-à-vis d'une même personne : par conséquent il est tenu sub gravi.

3° Le dommage total, porté *en une fois*, a été pleinement connu et voulu, mais l'auteur *n'a cru faire qu'une faute vénielle*, parce que, par exemple, il se trompait de bonne foi sur la fortune de la personne lésée ou avait des idées très inexactes sur la gravité morale de sa faute : il y a sans doute obligation *sub gravi* de réparer le dommage objectivement grave (Genicot, *Theol.* I, n. 519, I, 3°; Lehmk. I, n. 1154). Cette erreur sur l'estimation morale de l'acte est bien différente d'une méprise sur la grandeur matérielle du dommage : dans ce dernier cas on n'est responsable que de la quantité de dommage qu'on a voulu causer (Genicot, *Theol.* I, n. 522, 1°).

4° Reste l'hypothèse d'un dommage grave, causé avec une faute seulement vénielle, parce que *l'acte n'était pas pleinement délibéré* (Genicot, *Theol.* I, n. 519, I, 2°). Les réponses des auteurs diffèrent depuis l'obligation *grave* de réparer *tout* le dommage jusqu'à la *négation de toute obligation* de réparer. Prümmer (*Man. Theol. mor.* II, n. 97) met bien en relief combien les arguments de cette

oblige sub gravi à restituer (ou du moins à donner aux pauvres) une somme *absolute gravis* acquise par des larcins au préjudice de plusieurs, ne nous semble pas applicable au cas de purs dommages sans profit : comme le cas est relativement rare, la sécurité et le bien commun n'exigent pas qu'il y ait une obligation grave de compenser le dommage total (Genicot, *Theol.* I, n. 519, II, 2°; contra Ballerini-Palmieri, n. 116).

dernière opinion sont peu probants, mais il faut bien lui reconnaître une certaine probabilité extrinsèque. La solution vraiment conforme aux principes est au fond celle de BONACINA, LAYMANN, MOLINA, etc. : On est tenu de réparer le dommage *dans la proportion où il a été volontairement causé ;* ainsi quand il a été à demi volontaire, la réparation de la moitié du dommage s'impose en principe ; si cette quantité est une « matière grave », suivant les circonstances, l'auteur du dommage y est obligé sub gravi. Dans la pratique il est extrêmement ardu de mesurer le degré de volontaire ; d'autre part on n'est tenu à réparer que dans la mesure qui paraît certainement obligatoire : il suffira donc en général de restituer une « matière légère » sub levi. Il se peut en outre que le propriétaire lésé se soucie fort peu de recevoir une si mince compensation et dans ce cas toute obligation de restituer disparaît : dans cette hypothèse nous retrouvons donc matériellement la solution critiquée plus haut, mais par un raisonnement qui nous semble mieux tenir compte des principes.

Pour tout résumer : l'influence de la *culpa theologica* sur l'obligation de réparer comporte deux questions bien distinctes : 1° *Doit-on réparer ?* Cela dépend du degré de *volontaire* coupable de l'acte ; — 2° Si l'on doit réparer, y est-on *obligé sub gravi?* Cela se mesure en fonction de la quantité à restituer. Toute autre considération nous semble superflue, si pas inexacte.

J. SALSMANS, S. I.

Note sur la prédication

L'Art d'intéresser au Sermon (1).

Pour produire des fruits dans des âmes, la première condition, après la grâce de Dieu, est d'éveiller l'attention

(1) Francis P. DONNELLY. *The art of interesting*, its theory and practice. New-York, Kenedy, 1921, in-16, IX-321 pp.

de son auditoire et partant de l'intéresser. Un fidèle distrait n'emporte du sermon ni une idée, ni même une impression ; le flot de l'éloquence a passé sur lui comme la pluie sur le macadam de nos boulevards (1).

L'intérêt ne dépend pas uniquement de l'élocution : un prédicateur fruste, avec une action médiocre, peut se faire écouter, tandis qu'un maître dans l'art de bien dire peut faire bâiller ; « l'homme le plus ennuyeux que j'entendis jamais, était un professeur de diction. »

« Il y a deux péchés impardonnables dans un orateur, disait un homme d'esprit : le premier, c'est de n'avoir rien à dire, et le second c'est de parler tout de même ». Gladstone consulté par un jeune député sur l'éloquence parlementaire, lui donna ces trois préceptes : « Ayez quelque chose à dire, dites-le, puis asseyez-vous ». Quiconque parle pour parler, ou continue à discourir quand le sujet est épuisé, n'obtiendra d'autre résultat que l'ennui ; et, ne l'oublions pas, pour lasser, il n'est pas nécessaire d'être long ; l'ennui peut naître en dix minutes aussi infailliblement qu'en soixante : la seule différence est que dix minutes sont plus supportables.

Qu'un prêtre puisse se rendre coupable d'un de ces péchés semble inconcevable ; n'est-il pas chargé d'un message divin ? — Assurément un curé, surtout un curé de campagne, qui connaît bien ses ouailles, pour peu qu'il ait du zèle aura toujours quelque chose à dire, à son prône (2) ; — mais les autres ? Qu'arrive-t-il souvent ? L'échéance est prochaine... demain il faut prêcher, et le prêtre se demande : « que vais-je dire ? » Fiévreusement, il cherche... et ne trouve rien ! Il parcourt l'épître et l'évangile du jour, mais ces textes

(1) Une bonne méthode pour trouver ce qui convient à chaque auditoire, est de faire une enquête dans ce milieu sur ce qui est retenu des sermons, cfr p. 87, *Memory as test of interest.* — (2) Le prône est le sermon par excellence ; on ne pourrait trop engager les fidèles à suivre les instructions de leur propre pasteur qui a charge de leurs âmes.

sacrés ne lui suggèrent rien ; en désespoir de cause — s'il n'a pas eu la faiblesse de le faire plus tôt, — il consulte sa bibliothèque, prend un vieux sermonnaire, ou une revue qui publie des sermons tout faits, choisit... Maintenant il est tranquille... son sermon est prêt. Cet homme n'a rien à dire, il ennuyera infailliblement. Rien n'est funeste au prédicateur comme les sermonnaires !

Le sujet le plus intéressant et le plus actuel peut cependant être présenté d'une façon qui ne l'est guère ; et c'est ici que commence proprement *l'art d'intéresser*. Le livre du P. Donnelly a précisément pour objet d'enseigner la manière de frapper et de soutenir l'attention de l'auditoire ; nous espérons être utile à tous ceux qui sont obligés de parler souvent, en l'analysant.

1. Le *conventionnel* est l'ennemi principal de l'intérêt. La concurrence commerciale a forcé les marchands modernes à soigner autant, si pas davantage, la façon de présenter la denrée que la denrée elle-même ; comparez les exquises boîtes à bonbons avec le modeste cornet de papier dans lequel les confiseurs de jadis enveloppaient leurs sucreries ! « Les sermons ennuyeux servent leur marchandise dans les vieux cornets à papier, couverture peu engageante des vieilles idées ! » (p. 3). « Il est bien plus commode de dire les vieilles choses de la même vieille façon. Personne n'est troublé, ni les dormeurs sur leur chaise, ni les critiques conventionnels, parmi nos amis du clergé. La dignité de la chaire est sauve ; le prédicateur plane loin au-dessus de son auditoire, et si haut que personne ne peut l'atteindre ! Ayez un exorde conventionnel, qui peut mener n'importe où, une division conventionnelle, les preuves conventionnelles, les conclusions conventionnelles et envoyez vos auditeurs dans un ciel conventionnel, et vous serez au-dessus de la critique !... Mais renoncez à une de ces conventions, donnez quelque chose de neuf, de frais, d'excitant, mais qui soit difficile à

classifier... et vous serez censuré... mais vous aurez intéressé » (p. 4-5). Donc *non nova sed nove.*

Les mots eux-mêmes vieillissent, ils perdent leur relief, comme les monnaies usées; nés de la poésie, ils finissent par ne plus être que des signes algébriques. N'a-t-on pas dit que le langage était de la poésie fossilisée? Ainsi l'expression « tribunal de la pénitence », au début faisait image, aujourd'hui elle est un synonyme pur et simple de confession. Il faut donc rendre aux mots leur pouvoir de suggestion ou les remplacer par d'autres plus pittoresques.

Il en va de même pour les comparaisons. Le prédicateur ennuyeux sort de vieilles figures de rhétorique toutes poussiéreuses et décolorées; ses similitudes sont fanées, elles ne frappent plus l'imagination des fidèles, car elles ne sont pas de leur temps: elles n'ont rien d'actuel, ni de vivant. L'Écriture, elle, n'a rien de conventionnel : les mots, les figures, les paraboles sont prises en pleine vie, en pleine expérience des contemporains auxquels elles s'adressent; elles sont, comme on dit aujourd'hui, vécues. Les Pères ne sont guère moins personnels.

Enfin rien n'est fatal comme le précepte d'un faux classicisme : « choisissez toujours les termes les plus généraux ». Au contraire, à l'exemple de Notre-Seigneur, il faut éviter les termes vagues ou abstraits pour l'idée et le mot concrets. Le classique écrira : « ne résistez pas au mal, et si l'on vous fait injure, ne vous vengez pas ». Mais Jésus disait : « si l'on vous soufflette sur la joue droite, présentez la gauche, et si l'on exige de vous votre manteau, cédez encore votre robe ».

En un mot, soyez *personnels;* exprimez *vos* idées et non des idées toutes faites, et dans une forme *qui soit bien vôtre.*

2. *L'actualité.* Un écrivain français définit l'éloquence : l'art de *dire quelque chose à quelqu'un.* Un sermon est une parole vivante, s'adressant à un auditoire déterminé. Il n'est,

en aucune façon, une composition académique ; et bien des prêtres sont ennuyeux parce qu'ils ne songent qu'à faire un développement littéraire sur un sujet pieux, en vue de n'importe qui, d'un auditoire en général, au lieu de songer aux fidèles en chair et en os qui les écouteront, dans des circonstances absolument déterminées. Bien que prononcés, ces sermons sont en réalité des compositions écrites. Il est difficile de *parler* vraiment à une feuille de papier, avec un porte-plume réservoir, au milieu d'un nuage de fumée... L'auditoire disparaît dans la nue et le lointain ; le contact ne s'établit pas.

Le style écrit, comme chacun sait, diffère totalement de celui de la conversation. Ici, l'interlocuteur est pris directement à partie ; la parole vole droit au but, elle veut pénétrer de gré ou de force, et tout naturellement les figures dites de rhétorique se présentent d'elles-mêmes. L'éloquence est un combat contre un adversaire réel, un corps à corps où l'on veut vaincre. Le danger d'oublier ces vérités élémentaires menace surtout l'orateur sacré. Tandis que l'homme politique est sans cesse rappelé à la réalité par les interruptions et les murmures, le silence de l'église favorise l'illusion que le sermon n'est qu'une cérémonie pieuse où le fidèle est aussi passif qu'au chant des vêpres ; on perd de vue que ce sont des êtres vivants que l'on doit conquérir, émouvoir et éclairer. Dire quelque chose à quelqu'un, premier moyen d'intéresser.

Le prédicateur rencontre une autre difficulté : son rôle étant d'instruire autant que d'émouvoir, il doit transformer sa science théologique en éloquence. Or, pour transformer ainsi une science en art, il faut du temps et de l'énergie. Ce n'est pas facile. L'art est *concret*, la science *abstraite*. Mesurez la distance qui sépare la Bible de la Somme de S. Thomas ! Le prédicateur doit refaire tout le chemin en sens inverse. — La science est *calme*, l'art est *émotion*. La science poursuit la découverte de nouvelles vérités, elle

est *démonstrative* et *enquêteuse*, l'art revêt de formes concrètes les vérités déjà connues; l'éloquence *vise à faire du bien*. — Mais surtout la science *est technique, l'art ne l'est pas*. Le prédicateur doit exclure rigoureusement de ses sermons tous les termes d'École. Ce langage est précieux dans l'étude de la théologie; car il est précis, net et coupe court aux ambiguités; une formule condense souvent des siècles de controverses, et en tout cas, bien comprise, elle dispense de longs développements. Mais plusieurs des qualités qui recommandent le langage technique en théologie, le rendent impropre à l'usage de la chaire. Ce langage suppose une formation spéciale; il n'est intelligible qu'aux seuls spécialistes. Le prêtre doit donc littéralement traduire sa théologie pour les fidèles, dans leur langue à eux. La même remarque vaut pour certains termes de l'ascétisme, comme « esprit intérieur », « vie spirituelle », « motifs surnaturels », etc. formules stéréotypées, qui ne disent rien à beaucoup de chrétiens, ou qu'ils comprennent mal.

Les vérités même les plus philosophiques peuvent être mises à la portée des plus ignorants. Un prédicateur populaire, le P. Pardow, s'était persuadé que pour la piété des villageois, il était très important de leur faire comprendre que « Dieu est personnel ». Une première comparaison s'offrit à lui : « un gouvernement est impersonnel ». « Je ne puis pas serrer la main aux États-Unis », s'écriait un vieux soldat, « mais mon colonel est le gouvernement pour moi ». Il songea ensuite à une couveuse. La lampe qui chauffe l'appareil représente l'idée d'un Dieu impersonnel, d'une force de la nature, tandis que, par contraste, la mère-poule suggère la pensée d'un Dieu personnel. Cette comparaison largement et habilement exploitée fit une telle impression, qu'un vieux paysan, très pieux, déclara que sa dévotion était toute transformée depuis ce sermon; et une femme d'œuvre écrivit au Père, dans son style paysan : « Ne pourriez-vous pas venir dans notre village

donner un sermon au sujet du poussin qui avait une vraie mère et de celui qui n'avait qu'une couveuse? Je suis certaine que ce sermon fera beaucoup de bien aux enfants de mon patronage ». La comparaison de la poule est d'ailleurs biblique.

Mais qu'on ne s'y trompe pas. L'art d'enseigner clairement et de mettre le dogme à la portée de tous suppose une sérieuse connaissance de la théologie. « En un sens, l'orateur doit posséder sa théologie mieux qu'un théologien de profession. » Une connaissance superficielle, verbale, ou même purement conceptuelle ne peut suffire à l'orateur, il lui faut atteindre sous les mots et les concepts la réalité vivante, la vérité éternelle, s'il veut la traduire aux fidèles en leurs concepts à eux. Il doit dominer assez sa science pour ne plus être esclave des mots ni des formules, dans lesquels il l'a étudiée. Sa science s'étendra avantageusement aussi à l'histoire, à l'archéologie, à la nature : il y puisera mille analogies frappantes. Le secret de Chesterton est précisément de lire sa philosophie en tout, même dans les détails les plus vulgaires en apparence. Ainsi le prédicateur peut tirer avantage de tout.

3. Les deux qualités maîtresses dans l'art d'intéresser sont *l'imagination et la puissance d'émotion.*

La grande majorité des hommes et la plupart des femmes, sont incapables de suivre un raisonnement; en tous cas, raisonner les ennuie. Ils vibrent au contraire dès qu'on s'adresse au sentiment; c'est que suivre une argumentation est dur, mais sentir est spontané et agréable.

Pour éviter toute méprise, distinguons soigneusement entre l'émotion proprement dite, et ce qu'on appelle *l'émotion esthétique*. Celle-ci résulte de la contemplation du Beau; celle-là de l'appréhension vive d'un bien ou d'un mal. Lors donc qu'on demande au prédicateur d'émouvoir, on ne veut nullement dire qu'il doit faire parade de la beauté de ses pensées ou de ses moyens de rhétorique. La beauté n'est pas

exclue de l'art oratoire, mais elle n'a qu'une place subordonnée (1). Dans les autres arts, la beauté est le but suprême ; il n'en va pas de même dans l'éloquence. Pourquoi ? Parce que l'orateur, et surtout l'orateur sacré, a pour fin de faire *agir* : convertir, faire progresser dans la vertu et l'amour de Dieu : telle est sa raison d'être. — Or l'émotion esthétique n'engendre pas l'action : la beauté est statique ; elle plaît, et ce lui est assez : « pulchrum dicitur id cuius ipsa apprehensione placet ». Les belles pensées, les théories brillantes, l'élégance du style, le charme de la voix excitent les applaudissements : mais là s'arrête leur effet, parce que c'est la fin même de la beauté : elle attire l'attention, fascine, surprend, charme ; l'admiration contemplative est le suprême hommage dû à la beauté. « La beauté, dit encore S. Thomas, regarde l'intelligence (Somme, I. Q. 5, a. 4) ; le propre de la beauté est de plaire par la vue et la contemplation » (I. II. Q. 27, a. 1). Aussi S. Augustin ayant soulevé un jour un murmure d'approbation s'écriait : « Je ne demande pas vos applaudissements mais vos larmes. » La volonté ne s'ébranle qu'à la vue d'un avantage, d'un objet dont la *possession* intéresse son bonheur ou son bien-être, et inversement d'un mal dont le contact peut faire souffrir. Le Bien est dynamique : « bonum habet rationem causae finalis, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis ».

Croire que, pour décider à agir, il suffit de montrer la vérité, c'est tomber dans l'erreur de ceux qui confondent connaître et vouloir, et prennent l'instruction comme synonyme d'éducation et de moralité. Un abîme sépare la théorie de la pratique, et c'est en agissant sur la volonté qu'on le fait franchir. Pour émouvoir celle-ci, l'orateur présentera des motifs d'action, il excitera le désir ou la crainte, la colère ou

(1) Plus exactement la beauté du discours résulte précisément de l'agencement de ses parties et de l'efficacité des moyens employés en vue de la fin à obtenir.

la pitié, la haine ou l'amour; en un mot les *passions*.

Le prédicateur cependant ne dédaignera pas la beauté. Pour lui, la beauté n'est pas une nécessité primordiale, comme la vérité et le bien; on peut persuader même dans un langage fruste; mais elle est un auxiliaire utile. Le prêtre souvent se heurte à des préjugés; la vérité qu'il propose n'éveille aucune sympathie dans les âmes; la splendeur de la forme, l'originalité des pensées, toutes les grâces de l'éloquence lui permettront d'approcher et comme d'apprivoiser les auditeurs et de se faire écouter. Voilà son rôle, « Docere, delectare, movere ». Le but suprême : faire agir.

4. Le P. Donnelly n'est pas loin de croire que l'imagination est par excellence la qualité du véritable orateur. « Les sermons ennuyeux sont généralement ceux dont l'imagination est absente ». Quelle est la fée qui rend aux vieux mots décolorés leur antique splendeur? fait trouver l'expression concrète, spécifique, actuelle, le terme qui fait image? Quelle magicienne crée pour les idées philosophiques une forme vivante et palpable et les place en pleine réalité? Qui donc dramatise les vérités abstraites et les revêt de chair? invente les comparaisons, transforme les similitudes en paraboles et les paraboles en drames vécus? sinon l'imagination?

La puissance d'émotion dépend elle-même, en grande partie, de l'imagination. On n'atteint la sensibilité des auditeurs que par elle. « Un missionnaire, un jour, prêchait un sermon sur l'enfer; sa conviction ardente, presque jusqu'à la souffrance, était manifeste; son visage était enflammé, ses yeux pleins de larmes, sa voix tremblait d'une émotion sincère, il s'épuisait dans son effort; et néanmoins l'auditoire restait froid ». « Il est resté dans son désert » disait un de ceux qui l'avaient écouté. Il ne suffit pas de pleurer, selon le précepte d'Horace, pour faire jaillir les larmes; il faut communiquer sa tristesse et faire *sentir* qu'il y a lieu de pleurer; il faut évoquer devant l'auditeur la scène qui nous

remue, le rendre présent à la tragédie qui nous empoigne, lui mettre sous les yeux les vues d'horreur qui nous font trembler, réveiller les images gracieuses ou terribles qui exciteront le désir ou la répulsion, l'espoir ou la crainte, la colère ou la pitié, l'amour ou la haine.

Ce pouvoir prestigieux est celui de l'imagination ; non pas, notons-le, d'une imagination purement passive, qui suit paresseusement les vagues visions suscitées par la lecture d'un roman ou d'une poésie, ou qui se laisse bercer mollement par ses rêves, mais d'une faculté *active, évocatrice* et *créatrice.*

5. Comment développer cette faculté? Souvent la lecture des romans est recommandée ; quoiqu'utile, elle ne donnera cependant pas tous les résultats désirés, parce qu'elle laisse le lecteur trop passif ; il se laisse entraîner sans effort. La poésie est déjà plus efficace ; elle est brève, suggestive, et pour l'apprécier il est nécessaire d'être actif et de forcer son imagination à voir ce que le poète esquisse. Mais rien ne vaut encore la Bible, si imagée, si grandiose et si sublime. L'ancien Testament en particulier offre le meilleur moyen de développer l'imagination, à condition, bien entendu, que cette dernière s'efforce de réaliser les visions des vieux prophètes. C'est dans la Bible et Homère que Bossuet s'est formé.

La réflexion et l'exercice seront très salutaires. Réfléchissez longuement, profondément sur votre sujet, jusqu'à ce que vous le dominiez complètement, que vous en voyiez tous les alentours et les aboutissants, et que du cœur même de votre sujet jaillissent les comparaisons et les similitudes. — L'exercice le plus recommandé est la traduction d'un passage abstrait en langage imagé et concret, ou vice-versa ; ou même le simple exercice de la traduction d'un poète étranger en notre propre langue.

Il importe également de s'habituer à ne pas user des mots comme de signes algébriques et à retrouver sous les mots les choses elles-mêmes et à les voir. Mais rien ne remplace l'esprit

d'observation. Ne passons pas distraits à côté des choses, sans les voir; au contraire efforçons-nous d'enrichir notre mémoire sensible de formes et de couleurs. Si nous sommes familiers avec les spectacles de la nature, avec les objets concrets de tout genre, nous ne serons pas à court d'images. L'exemple d'un orateur populaire d'Amérique nous fera mieux encore comprendre ce conseil.

Le P. Pardow (1), nous dit-on, ne perdait jamais de vue son rôle de prédicateur; il était toujours occupé à préparer ses sermons. Vers cette fin, il dirigeait toutes ses lectures, fût-ce celle de son journal. Ses promenades quotidiennes n'étaient pas perdues, car son esprit observateur et toujours en éveil s'intéressait à toutes les manifestations de la vie, continuellement en quête d'illustrations, d'exemples, de comparaisons neuves et actuelles, ou de traits frappants.

Il entrait dans les fermes, les musées, les halls, les marchés, faisant son profit de tout. Voulant, un jour, comparer l'examen de conscience à un livre de comptes, il se rendit dans un grand magasin de Washington pour étudier la comptabilité. Une autre fois, il fit le voyage de Woodstock sur un « trolley-car » pour renouveler une comparaison. Aussi n'usait-il jamais d'une figure, même banale, d'une façon

(1) L'exemple du père Pardow est très suggestif. Il fut orateur par vocation et élection volontaire. Du jour où il fut destiné à la chaire, il concentra sur la prédication toutes les énergies de son âme. Chaque jour il faisait une promenade et des exercices spéciaux pour habituer ses poumons à respirer profondément. Chaque jour aussi il prenait un bain froid pour s'endurcir et ainsi éviter les enrouements. Dès ses débuts dans la prédication, il sollicita avec ardeur et toujours il reçut avec reconnaissance toutes les critiques, même les plus menues, qu'on pouvait lui adresser sur sa voix, son geste, la composition, l'élocution; et toutes ces critiques, ainsi que les fautes commises, les succès et insuccès avec leurs causes, il les annotait soigneusement afin de corriger ses défauts et de développer ses qualités. Il continua cette pratique pendant 25 ans! Toutes ses études, toutes ses lectures étaient uniquement dirigées vers la prédication; il inscrivait dans des cahiers tout ce qui pourrait lui servir un jour.

banale ; il avait le secret de la renouveler. Il avait aussi acquis le don de voir toutes choses vivement, distinctement, comme si elles étaient présentes ; bien plus il vivait lui-même les scènes qu'il décrivait et en devenait acteur.

Par la même méthode, grâce à des méditations longues et intimes, où il s'était efforcé d'entrer en contact direct avec les épisodes évangéliques, d'entendre les paroles, de partager les sentiments, de prendre lui-même part aux faits, de converser avec le Christ et les apôtres, « comme s'il eût été présent », la Bible était pour lui tout autre chose qu'un livre d'antiquités sacrées. Dans sa bouche la parole éternelle devenait contemporaine, et accessible à tous, et les événements lointains de la Judée se déroulaient devant les auditeurs, avec la vie et le relief des faits actuels.

Nous ne pouvons que signaler les intéressantes remarques sur le style académique et populaire, le journalisme, la virtuosité littéraire, la fantaisie, la nouveauté et l'excentricité ; l'originalité et l'imitation. Ce que nous avons dit suffira pour montrer l'intérêt du livre du P. Donnelly.

G. DE RHODEZ.

Bibliographie

ALEX. GARNIER, des Frères de S.-Vincent de Paul. — **La communion source de vie.** 2e éd. Paris, 1922. In-8°, 338 pp. Prix : 5 frs.

Promouvoir la communion fréquente et même quotidienne en montrant les fruits de la sainte communion et le désir du divin Maître, tel est le but de cet ouvrage. L'auteur y expose très simplement la doctrine traditionnelle sur les conditions requises pour communier, même tous les jours, et n'omet pas de répondre aux objections qui, pour être plus rarement exprimées, n'en restent pas moins vivaces dans l'âme de beaucoup de chrétiens. Les fidèles déjà convaincus trouveront dans la deuxième et la troisième parties des motifs de ranimer leur dévotion envers la Sainte Eucharistie. Peut-être l'auteur pourrait-il parfois distinguer davantage les bienfaits réels de la sainte communion des grâces sensibles, quelques bonnes âmes pouvant

s'étonner de ne pas remarquer en elles les merveilleuses transformations promises. J. C.

GRIMAUD, CH. Abbé. — Aux mères et à leurs grandes jeunes filles. **Futures épouses.** Paris, Téqui, 1923. Prix : 5 fr.

Les âmes des jeunes filles : terres fécondes et d'un rendement facile, mais où, trop souvent, faute de travail et de soin, poussent les plantes folles du caprice, des rêves indécis, d'une vague sentimentalité. M. Grimaud veut jeter dans cette terre la bonne semence des idées justes et claires ; stimuler la générosité d'âmes promptes à se donner ; prémunir contre les dangers de certaines formes de l'instruction et de l'éducation féminines ; guider l'effort des âmes sincères. Non moins que les mères et les jeunes filles, tous ceux qui s'occupent d'œuvres féminines trouveront intérêt et profit à lire cet ouvrage. Dans ses trois parties : l'éveil moral, la vie de jeune fille et la fiancée, ce livre expose très suffisamment toutes les questions soulevées par la formation intellectuelle, morale et religieuse de la jeune fille, le choix de la vocation et la préparation au mariage. Quelques pages ne sont écrites que pour les *grandes* jeunes filles, l'auteur nous en prévient par le titre. On tiendra compte de cet avertissement. J. C

J. MARÉCHAL, S. I. **Le point de départ de la Métaphysique.** Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. — Cahier I. De l'antiquité à la fin du Moyen-Age : la critique ancienne de la connaissance (Museum Lessianum, section philosophique). Bruges, Beyaert; Paris, Alcan, 1922 (23×15 cm.) 162 pp. — Prix : 12 fr. 50.

L'ouvrage du P. M. nous paraît venir à son heure et répondre à un réel et même pressant besoin. A tous ceux qui ne croient pas pouvoir se désintéresser de la pensée de leurs contemporains il rendra d'éminents services : il serait difficile de rencontrer un guide plus informé et plus pénétrant. Le problème critique de la connaissance, tel qu'il se pose inévitablement d'après Kant et tel qu'il a dominé et domine encore la pensée moderne, n'a pas encore été abordé vraiment à fond par les philosophes scolastiques ; et pourtant, si nous voulons comprendre nos contemporains et nous faire comprendre d'eux, c'est bien là, à ce point de départ et de contrôle de la métaphysique, que le contact devra s'établir. A en juger par les qualités d'érudition, de précision, de sûreté, qui se révèlent remarquables dans son premier cahier, et par le dessein des cahiers qui vont suivre, le travail du P. M. contribuera puissamment à combler cette regrettable lacune. C'est l'histoire du problème de la connaissance, et des solutions qui en ont été données, du moins dans ces lignes essentielles où

s'accusent les directions importantes de la pensée, que le P. M. a entrepris de retracer ; toutefois son but n'est pas tant de faire œuvre d'historien que de philosophe : ce qu'il veut, c'est dégager les données du problème et faire sortir en quelque sorte de l'effort même de la pensée philosophique la seule solution absolument cohérente et rigoureusement critique de la plus fondamentale des questions qu'elle se pose. Pour être moins rapide que d'autres, cette méthode offre l'avantage de donner aux problèmes toute leur signification réelle et vivante, elle nous fait assister au travail même de l'esprit humain, et c'est l'esprit humain qui sous nos yeux va résoudre sa propre énigme et découvrir son secret. Le P. M. suivra les progrès de ce travail depuis les origines jusqu'à nos jours. Dans les deux derniers cahiers de son ouvrage, qui s'annonce magistral, il s'attachera à dégager des grands principes de la philosophie thomiste la solution qui s'y trouve latente, et que toute l'histoire du problème annonçait.

Paul Claeys-Bouüaert, s. i.

Ed. Thamiry, docteur en théologie, docteur ès lettres, chanoine honoraire de Cambrai, doyen de la faculté de théologie de Lille. **De l'Influence**, étude psychologique, métaphysique, pédagogique (tome xx des Mémoires et Travaux des Facultés catholiques de Lille). — Paris, Beauchesne 1922, in-8° de 368 pp.

Id. **La Méthode d'Influence de saint François de Sales**, son apologétique conquérante (tome xxi des Mémoires, etc.), ib. 147 pp.

I. Le titre de ce livre annonce un sujet d'un intérêt théorique et pratique considérable. Si l'on veut bien ne pas oublier la fin poursuivie par l'auteur, et ne point exiger de lui *plus* — disons mieux : *autre chose* — que ce qu'il promet, on reconnaîtra tout le mérite de cet excellent essai d'une « pédagogie » solidement fondée et largement comprise. « Savoir afin de pouvoir — la science pour l'action, tel est le but que nous avons poursuivi », nous dit-on (p. 351). Or, pour « connaître les moyens de promouvoir l'action humaine », il fallait « découvrir le secret des influences réciproques ». D'où le point de vue spécial de cet ouvrage.

M. Thamiry étudie les conditions psychologiques et métaphysiques de « l'influence », en considérant celle-ci comme un cas particulier de la causalité en général. Délibérément sans doute — et nous ne l'en blâmerons pas — il n'utilise, pour son enquête psychologique, que les faits incontestables fournis par la psychologie analytique commune. N'y cherchons donc pas un résumé ou une mise en œuvre des données plus ou moins récentes de la psychologie de laboratoire ; encore moins des recherches nouvelles.

La partie métaphysique est claire et bien ordonnée. Nous y signalerions, comme particulièrement intéressante, l'étude de la causalité et des « rationes seminales » chez S. Augustin et chez les Scolastiques. A qui trouverait telle ou telle discussion de systèmes philosophiques un peu sommaire, l'auteur répondrait sans doute qu'il n'écrit pas un traité exhaustif de métaphysique, mais jette seulement les fondements d'une méthode pédagogique.

Toujours parfaitement judicieux, M. Thamiry ne se fait aucune illusion sur l'écart qui subsistera toujours entre la méthode la plus élaborée et les applications concrètes. Plaise au Ciel que tous les théoriciens de la pédagogie l'imitent en ceci! Ce qu'il veut, c'est précisément aider l'éducateur à mieux ajuster les moyens d' « influence » aux besoins et aux aptitudes de chacun. « Investigation » et « action», « analyse » attentive et « synthèse » pratique : l'auteur montre avec finesse tout ce que ces deux points de vue, explorés à la lumière des principes généraux établis précédemment, renferment d'indications précieuses pour la formation personnelle, pour l'éducation d'autrui et pour l'action sociale. On lira avec profit ces pages suggestives.

Il est superflu d'ajouter que la pédagogie de M. Thamiry, fondée sur l'expérience et sur la raison naturelle, trouve son complément et son couronnement dans l'ordre de la surnature.

II. Il n'est point de « conquérant d'âmes » plus enveloppant et plus doucement irrésistible que S. François de Sales; et, parmi ses œuvres écrites, le « *Traité de l'amour de Dieu* » peut paraître le chef-d'œuvre de sa tactique spirituelle. M. Thamiry y retrouve, non sans bonheur, tous les traits essentiels de la *Méthode d'Influence*, qu'il nous avait décrite comme la méthode pédagogique la plus naturelle, et, partant, la plus efficace : méthode d' « analyse », qui nous fait prendre conscience de nos aptitudes et de nos tendances, — puis méthode dynamique et volontaire, labeur « synthétique », éclairé et soutenu, qui nous fait réaliser progressivement les possibilités reconnues. Nos tendances étant ici explorées jusqu'en leur source la plus profonde : « l'inclination naturelle d'aymer Dieu sur toutes choses », on pressent à quels sommets leur pleine expansion doit nous élever. Rude montée, par les raidillons fleuris d'une austérité toujours souriante.

Que la pédagogie ascétique se fait donc aimable sous la plume de « Monsieur de Genève! » Et comment reprocher à M. Thamiry d'y avoir découvert complaisamment le type achevé de sa « méthode d'influence »?

J. M.

Mgr Touchet, évêque d'Orléans. « **Retraites spirituelles** », Conférences prêchées aux Dames d'Orléans. Paris, Lethielleux, 1922, 1 vol. (19×12), x-404 p. — Prix : 12 fr.

Ces conférences, dont le premier volume paraît (d'autres sont annoncés) ont été sténographiées par les auditrices et reproduites sans de grandes modifications. On pourra regretter que Mgr Touchet n'ait pas eu le loisir — comme il le dit lui-même — « de refondre tant de discours et de leur » donner une perfection de disposition et de style qui aurait chance de les » rendre plus agréables à lire » (Préface). Aussi les quelques fautes qui déparent ces belles conférences : répétitions, inexactitudes, manques de clarté (par ex. p. 105, la distinction entre les 3 voies, purgative, illuminative, unitive), nous les mettrons sur le compte de la sténographie. (Cf. d'ailleurs p. 292 une note qui en dit long sur « les manuscrits des auditrices »). Ces 21 conférences, disposées sous forme d'une retraite de 8 jours, sont l'exposé doctrinal des vertus fondamentales de la vie chrétienne.

Relevons à ce propos une remarque que fait Mgr Touchet : « Il faut tenir avec fermeté que des exercices où il n'est point traité de nos « fins dernières » sont aux trois quarts manqués. Même les avancés dans la vie spirituelle ne sauraient trop s'impressionner de la considération des terribles jugements de Dieu ».

Ce beau livre où abondent les pages superbes (p. ex. dans les conf. 16, 17 et 20), sera fort utile aux âmes, d'autant plus que des sommaires suggestifs, placés en tête de chaque conférence, feront de ce volume un livre de méditation pour qui le désirera.

Beaucoup après avoir lu ces « Conférences » voudront « faire » une retraite; pour l'auteur, ce sera la meilleure récompense. P. B., s. i.

Abbé Fr. Holemans, « De Heilige Pastoor » van Thildonck, Joannes Lambertz (1785-1869). Avec lettre-préface de S. E. le Card. Mercier et de S. G. Mgr Rutten. Chez l'auteur, Thildonck, 1922. In-8°, 336 p.

Biographie intéressante et édifiante au plus haut point du « saint Curé, » fondateur de la florissante Congrégation des Ursulines de Thildonck (entre Malines et Louvain). Il est souverainement utile aux membres du clergé de constater comment, dans des circonstances qui n'ont rien d'extraordinaire, un de leurs confrères réalisa, par son union à Dieu, son esprit de mortification et son zèle ardent, un bien très considérable, non seulement comme curé de village, mais aussi comme missionnaire diocésain, et comme directeur de Religieuses enseignantes, essaimant jusque dans les pays de Mission. Ce livre contient ainsi, puisée aux meilleures sources, l'histoire succincte des cinquante premières années de cette institution : ce qui ne manquera pas d'intéresser les nombreuses anciennes-élèves et d'attirer des vocations.

J. Salsmans, s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

L'erreur commune

Au temps où le droit romain rendait les esclaves inhabiles à toutes les charges publiques, l'esclave fugitif Barbarius courut à Rome, y brigua la préture, l'obtint et l'exerça. Les électeurs avaient ignoré sa condition servile. Avant tout « propter utilitatem eorum, qui apud eum egerunt, » ce qu'il fit comme préteur fut jugé valide. « C'est plus humain, » déclare Ulpien (Digeste, I, 14, 3).

Heureux Barbarius ! Son cas fut cité par presque tous les canonistes, et l'est encore, comme le point de départ de la théorie d'après laquelle l'Église supplée la juridiction dans l'erreur commune. Le droit justinien contenait bien d'autres exemples des effets de l'erreur commune (1), et Gratien ne semble pas faire allusion à Barbarius quand il reproduit presque textuellement une décision d'un des Antonins (2) : « Verum, si servus, dum putaretur liber, ex delegatione sententiam dixit, quamvis postea in servitutem delapsus sit, sententia ab eo dicta rei iudicatae firmitatem tenet (3). » Si Barbarius ou même si le droit romain n'avait pas existé, l'Église aurait-elle admis, peut-être un peu plus tard et dans des circonstances un peu différentes, cette juridiction suppléée en vue du bien général? C'est infiniment vraisemblable, mais, pour l'affirmer avec certitude, il ne faudrait rien moins que la science moyenne de Dieu.

Le principe « Dans l'erreur commune l'Église supplée la juridiction » n'est pas plus formellement exprimé dans les Décrétales que dans le Décret. Mais il est sous-jacent à une décision d'un pape de la fin du XIIIe siècle. Innocent III, (semble-t-il, d'après les dates de l'édition Richter-Friedberg, et non Alexandre III) déclare qu'il faut recommencer un procès

(1) Références dans d'ANNIBALE, *Theologia moralis*, I, n. 82, not. 74. — (2) Cod. VII, 45, 2. — (3) C. 1, c. III, q. VII.

si l'un des juges est *publiquement* excommunié (1). A cette époque, toute excommunication privait par elle-même de la juridiction. Aussi, dire équivalemment : La sentence est valide si l'excommunication des juges était ignorée du public, c'était admettre qu'en cas d'erreur commune l'Église supplée la juridiction.

Depuis des siècles, ce principe est universellement admis, comme une sorte d'axiome, par les canonistes et les moralistes. Mais, tandis qu'un bon nombre d'auteurs exigeaient que l'erreur commune pût du moins se prévaloir d'un titre coloré, d'autres rejetaient cette exigence : la raison tirée du bien général leur paraissait être la même dans tous les cas. L'Église de nos jours a choisi officiellement de ne pas requérir de titre, même coloré. Le c. 209, par sa prétérition voulue, supprime toute controverse à ce sujet. Mais il reste plusieurs points à examiner.

I. Qu'est-ce qui constitue l'erreur commune? Beaucoup d'auteurs *ne l'expliquent aucunement :* serait-ce tant cette notion leur paraît obvie? D'autres laissent entendre qu'il faudrait l'*unanimité morale*. Ainsi REIFFENSTUEL (L. IV, tit. III, n. 76) admet l'erreur commune même si quelques-unes des personnes présentes au mariage savent ne pas avoir affaire au vrai curé. SCHMALZGRUEBER est du même avis (P. 1, tit. 1 de iudiciis, n. 22) : « il y a erreur commune même si le juge ou le confesseur est de mauvaise foi. » SANTI pense de même, mais en termes assez restrictifs : « Hinc opinio contraria unius vel alterius de populo non officit; aestimatio enim non desinit esse communis » (*Praelect. iur. can.*, De iudiciis, n. 14).

D'autres exigent du moins que *la plupart* des fidèles se trompent, la grande majorité. Ainsi GENNARI (*Consult.*

(1) C. 24, x, II, 27. Une glose marginale nomme là Barbarius.

mor., LXIX) : « L'erreur est commune quand elle est partagée par le plus grand nombre. » (Quando s'incorre dai più).

Un quatrième groupe d'écrivains se contente plus facilement, demandant seulement que *beaucoup* croient à l'existence d'un pouvoir normalement conféré. « Si multi... », dit LEHMKUHL (II, n. 504). ARREGUI (4ª ed., n. 602, 2º) et MATHARAN-CASTILLON (*Asserta moralia*, ed. 13ª, n. 485) emploient l'expression « complurium alicuius loci fidelium. » S'ils avaient voulu dire « de la plupart, » ils auraient écrit « plerorumque. » VERMEERSCH et CREUSEN, dans l'*Epitome iuris canonici* (I, n. 232, et II, n. 154), non seulement trouvent suffisante l'erreur de beaucoup (multi), mais se demandent si la *cause* d'une telle erreur suffit, ou l' « erreur interprétative, » c'est-à-dire celle dont le fondement existe et qui se précisera bientôt plus nettement dans l'esprit de la foule. Ils n'osent trancher le problème. Nous y reviendrons un peu plus loin.

Au fond les auteurs, généralement plus anciens, qui semblaient exiger l'unanimité morale, s'opposeraient moins qu'on ne le croirait d'abord aux écrivains, généralement plus récents, qui appellent erreur commune l'erreur d'un grand nombre. En effet, les premiers nous disent souvent : L'Église ne supplée pas la juridiction à cause de l'erreur d'une ou deux personnes ou d'un petit nombre (1). Mais, entre l'unanimité morale et le tout petit nombre, il y a une immense zone indéterminée où trouvent place des opinions de largeur très différente.

(1) Ainsi REIFFENSTUEL : « Non sufficit error unius aut alterius » (L. II, tit. I, § VIII, n. 198). — « Error privatus contrahentium et aliquorum non sufficit » (L. IV, tit. III, § II, n. 76). DE ANGELIS (*Prael. iur. can.*, L. II, tit. I, n. 24) : « Hinc error vel ignorantia paucorum parvi refert, etc. » LEGA (*De iudiciis*, I, n. 355) : « Error aliquorum incidentalis non meretur... »

Efforçons-nous de sortir de ce dédale, de projeter un peu de lueur sur cette sombre plaine, en proposant modestement une réponse à certaines questions.

1° Que faut-il pour qu'il y ait erreur commune ?

Il faut et il suffit que *beaucoup* des fidèles présents croient à l'existence des pouvoirs normaux. Il en faut beaucoup car, s'ils sont peu nombreux, l'erreur ne peut être dite commune. Cela suffit, non seulement parce que plusieurs bons auteurs s'en contentent, mais parce qu'autrement (si l'on exigeait l'unanimité morale ou la majorité), la concession de l'Église servirait rarement, contre l'intention du législateur. Dans beaucoup de paroisses, à la fois très populeuses et très indifférentes, le grand nombre des paroissiens ne s'occupe aucunement de savoir si tel ou tel prêtre a les pouvoirs voulus. De la religion ils veulent tout ignorer. Jugera-t-on nécessaire et suffisante l'unanimité (ou la majorité) des chrétiens pratiquants? ou des fidèles actuellement présents à l'église? De telles restrictions sont arbitraires. Et comment serait-il possible de constater cette unanimité (ou majorité)?

2° « Beaucoup » : *combien?*

Gury-Ballerini (1898, II, n. 359, note 9) notait justement : « Difficultas semper erit in definiendo plus minus numero... » La notion d'erreur commune requiert une certaine *proportionnalité*, un nombre plus considérable dans une paroisse de Paris que dans un village de deux cents habitants. Nous admettons sans peine avec l'*Epitome iur. can.* (II, 154) que l'erreur de cent personnes habitant un collège suffirait. Par contre, l'erreur de cent personnes, disséminées à Montmartre dans la foule des grands jours, ne semble pas mériter le nom d'erreur commune. Ceux qui réclameraient un index-number chiffrant tous les cas, ou une formule algébrique d'une exactitude minutieuse, nous rappelleraient les sophistes de la Grèce antique, aux questions captieuses : Combien faut-il de grains de blé pour faire un tas? Combien

faut-il avoir gardé de cheveux pour n'être pas chauve? Il est bien des choses d'ordre moral où l'on souhaite à bon droit plus de précision mais qui échapperont toujours à une mesure rigoureusement mathématique.

3° Suffit-il que la *cause* de l'erreur ait été portée à la connaissance du public?

C'est la question laissée en suspens par l'*Epitome*. Quelque exemple est nécessaire pour la bien poser. Un curé a annoncé en chaire, aux messes du dimanche, que ses paroissiens auraient un confesseur étranger quelques jours plus tard, la veille de Noël. Au jour dit, un prêtre inconnu qui n'a pas reçu les pouvoirs vient se placer près du confessionnal. Si l'église est alors remplie de fidèles qui voient ce prêtre, l'erreur commune est manifeste.

Mais, si les fidèles entrent les uns après les autres, individuellement ou par petits groupes, et sortent de même après s'être confessés, dira-t-on qu'il y a erreur commune dès le début, parce que le fondement de l'erreur avait été posé en public par le curé le dimanche précédent? Ou faudra-t-il attendre qu'un assez grand nombre de fidèles se soient confessés? et quel nombre? et, en attendant, les absolutions précédentes seront-elles invalides?

On dira : Au début, il y a ce qui causera l'erreur commune, pas encore l'erreur commune. Est-ce si certain? Faut-il que, dès le début, l'erreur soit pleinement consciente et pleinement déterminée chez un grand nombre, c'est-à-dire, que beaucoup se disent explicitement : Je suis persuadé que ce prêtre-là, que je vois, a les pouvoirs nécessaires? Ou ne suffit-il pas qu'ils croient en général (qu'ils aient gardé dans leur mémoire, même sans y penser actuellement) que, en cette veille de Noël, un prêtre muni de juridiction est dans leur église pour les confesser? Cela semble très suffisant. Bien des erreurs sont dans les esprits à l'état latent et confus, toutes prêtes à jaillir du subconscient et à s'affirmer à la

première occasion en propositions formelles; mais, même avant d'être nettement formulées, ce sont des erreurs, au moins virtuellement ou en puissance prochaine, pour parler comme l'École. Pourquoi cela ne suffirait-il pas à l'erreur commune? Faute de reconnaître cette suffisance, on devrait se poser sérieusement les ridicules questions indiquées plus haut : Est-ce que les 99 premières absolutions sont nulles et la centième valide? Et puis, est-ce que les enfants comptent comme les grandes personnes (paient place entière), eux qui ne se sont sûrement pas demandé expressément si le confesseur a les pouvoirs? Pourquoi attribuer au législateur de si étranges conceptions? Il est donc sérieusement probable que si, par suite du fondement public de l'erreur commune, l'erreur règne dans les esprits d'une manière implicite et assez indéterminée, l'Église supplée la juridiction sans attendre que beaucoup se trompent d'une façon explicite et parfaitement précise.

4° Si l'erreur est commune de fait, mais *sans fondement*, cela suffit-il?

Les nombreux auteurs qui exigeaient un titre coloré auraient répondu négativement, mais le c. 209 ne nous permet pas de nous appuyer sur eux. Mais, en dehors du titre coloré proprement dit (tel que collation simoniaque ou après la translation ou la démission du collateur, etc.), les ouvrages qui avaient examiné le problème requéraient à l'erreur commune un fondement capable de la justifier, n'admettaient pas qu'une ignorance complète suffît. On lit dans FERRARIS (*Prompta bibliotheca*, II, col. 930) : « Error communis sine titulo colorato et putativo est cum sacerdos non obtinuit realiter a legitimo Superiore titulum requisitum ad actum absolutionis, sed ipse sacerdos talem titulum fingit, aut ignoranter credit, et dicit habere, et talis fictio, et ignorantia tituli communiter ignoratur, et communiter a fidelibus existimatur, cum habere verum, et legitimum titulum. » SCHMALZGRUEBER (*De iudiciis*, n. 20) n'admet

pas que la juridiction soit suppléée si l'erreur provient d'une manifeste ignorance du droit. DE ANGELIS (*Prael. iur. can.*, II, tit. 1, n. 24) fait des réserves analogues pour l'erreur portant sur le droit : « Communis est opinio apud canonistas errorem iuris clari et certi non prodesse... (il cite des décisions romaines en ce sens). Error circa ius obscurum et dubium probabiliter iuvat, et aequiparatur errori circa factum. » BARGILLIAT (*Prael. iur. can.*, éd. 1898, n. 204, d) exige toujours une « erreur vraiment probable. »

Nous dirons : Si l'erreur est gravement coupable (p. ex., négligence ou mauvaise volonté d'un bon nombre de paroissiens qui auraient refusé d'apprendre les éléments de la religion ou n'iraient presque jamais à l'église), la juridiction n'est pas suppléée. Nemini fraus sua patrocinari debet.

Si l'erreur d'un grand nombre n'est pas coupable, au moins pas gravement, il suffit, semble-t-il, pour que la juridiction soit suppléée, que l'erreur ait *quelque fondement*(1), ne soit pas uniquement le résultat de la plus grossière ignorance ou d'une sottise dépassant les limites permises.

A ce propos on nous fait cette difficulté : Aujourd'hui le peuple s'imagine que tout « curé » (quiconque porte une soutane) peut confesser partout. Donc tout prêtre confessera validement partout. Je ne pense pas que le fait soit exact dans sa généralité. Les catéchismes continuent à dire que la confession, pour être valide, doit se faire à un prêtre « approuvé ». Et il n'est pas si rare qu'un pénitent demande au prêtre inconnu qu'il voit près du confessionnal, s'il peut confesser, manifestant ainsi sa persuasion que tout prêtre n'a pas les pouvoirs voulus.

Même si l'on prend une paroisse très indifférente, on ne trouvera pas sur ce point une véritable erreur commune, mais plutôt une ignorance assez répandue. Les gens ne se diront

(1) La parole du curé ou d'un prêtre bien connu est un fondement très suffisant.

pas : Tout « curé » peut confesser. Ils ne se diront rien de ce genre parce que la question ne se pose même pas dans leur esprit, qu'ils n'y songent aucunement, s'y intéressent moins qu'à la langue des habitants de Mars ou aux Pharaons de la nme dynastie. L'erreur suppose un jugement (au moins virtuel, comme nous le disions plus haut) : là où il y a absence de tout jugement, table rase, il y a ignorance et non erreur.

Si, dans un cas spécial, beaucoup d'habitants d'une paroisse, oublieux de leur catéchisme, croyaient réellement pouvoir se confesser à n'importe quel prêtre de passage, et si celui-ci, dépourvu de juridiction, les absolvait, que penser de ces absolutions? L'hypothèse suppose une série d'invraisemblances (ignorance si complète et si répandue de la part de chrétiens pratiquants, légèreté du confesseur, singulière tolérance du curé et des vicaires à l'égard de l'intrus...), et par conséquent se vérifiera rarement. Si elle se vérifie, nous jugerions plutôt ces absolutions invalides, l'erreur étant dénuée de tout fondement et ne différant guère de l'ignorance impardonnable (en soi, du moins) qui l'a causée.

5° Que penser des cas où l'erreur commune est douteuse?

La solution est dans le c. 209 lui-même. Qu'est-ce qui empêcherait d'appliquer à l'erreur commune le principe très général sur « le doute positif et probable de droit ou de fait » ? Dès que le doute est positif et probable, c'est-à-dire dès qu'il y a de sérieuses raisons pour et contre, l'Église supplée la juridiction. Faut-il l'unanimité morale des fidèles du lieu, ou la majorité, ou beaucoup? Suffit-il du fondement de l'erreur publiquement posé ou faut-il qu'en fait un grand nombre de fidèles aient formulé en eux-mêmes un jugement erroné? Les bons arguments ne manquent pas pour et contre, les auteurs ne sont pas d'accord : doute de droit, positif et probable : l'Église supplée la juridiction.

Bien des indices me laissent supposer que beaucoup de fidèles

croient à l'existence de la juridiction, mais je ne puis les en interroger : doute de fait, positif et problable : l'Église supplée la juridiction.

Si le doute est purement négatif (absence de raison pour ou contre, simple ignorance, ou argument dénué de toute valeur), l'Église ne supplée rien. La juridiction existe si les conditions requises se trouvent réalisées en fait ; sinon, non. Si un prêtre sans pouvoirs entre au confessionnal, sous prétexte que beaucoup de fidèles croient que tous les prêtres ont les pouvoirs, il use (bien à tort) d'un doute purement négatif.

II. Applications.

« L'Église supplée la juridiction tant pour le for interne que pour le for externe » (c. 209). On se tromperait bien en ne pensant à l'erreur commune qu'à propos des confessions. Cette application du principe est peut-être la plus fréquente et la plus importante ; elle est loin d'être la seule. GENNARI (*Consultation* LXIX) l'applique avec raison à l'absolution des péchés réservés (mais il veut qu'ensuite le pénitent recoure au supérieur compétent, ce qui ne paraît plus exigé dans la législation actuelle). Cela vaut aussi pour l'absolution des censures réservées (même accordée pour le for externe, p. ex., par un évêque déposé, avant que sa déposition ne fût connue du public). En matière de censures, chez les laïques, c'est généralement l'ignorance complète, non l'erreur, qui sévit. Mais on peut imaginer une nombreuse assemblée d'ecclésiastiques (supposons des schismatiques tchéco-slovaques venant à résipiscence) ou une communauté religieuse (le trop fameux Carmel de Marienthal) (1) où, par suite

(1) GURY-BALLERINI se demande si l'on peut appeler erreur commune l'erreur des vingt moniales qui composeraient une communauté. L'*Epitome* le nie (II, n. 154) parce que l'erreur d'un « coetus privatus » (tel qu'une communauté religieuse) s'écarte du concept d'erreur commune ; ou du moins il faudrait que la maison contînt plus de cent habitants. Il ne nous

d'un malentendu, quelqu'un serait cru à tort muni du pouvoir d'absoudre des censures réservées.

Sans prétendre épuiser toutes les applications de notre principe, signalons-en encore quelques-unes : dispenses de jeûne, d'abstinence, du repos dominical, accordées par un curé, avant son installation canonique ou après son transfert ; actes de gouvernement ou d'administration d'un supérieur religieux dont l'élection serait entachée de nullité par un vice caché ; sentences d'un Official, de juges synodaux ou prosynodaux, estimés compétents malgré l'absence d'une des conditions requises pour la validité de leurs fonctions.

Tous les auteurs s'accordent à faire bénéficier de l'erreur commune la présence à un mariage d'un curé putatif. Si l'assistance à un mariage n'est pas strictement un acte de juridiction, l'Église l'assimile à la juridiction, notamment en ce qui concerne la délégation. Le mariage sera valide s'il est conclu devant celui que l'assemblée (1) considère comme le vrai curé, même s'il n'était pas encore installé ou avait dû sa nomination à la simonie, à une méprise substantielle ou à une confusion de noms. Mais l'erreur commune, pensons-nous, s'applique aussi bien au prêtre délégué par le curé. Puisque les vicaires peuvent avoir une délégation générale, si l'on voit un vicaire bénir les mariages, tous croiront qu'il a reçu cette délégation : même s'il n'en est rien, l'Église suppléera le nécessaire, et les mariages seront valides. Il en irait généralement de même pour un autre prêtre bénissant un

semble pas tellement évident que l'erreur des vingt moniales d'un Carmel (milieu très fermé, très isolé, complètement séparé et indépendant de la paroisse), ne puisse être appelée erreur commune, si l'on admet la relativité de cette notion. *Salvo meliori iudicio.* Sans affirmer l'exactitude de l'exemple, nous le donnons pour ce qu'il vaut, dans l'heureuse impossibilité de trouver aujourd'hui une nombreuse communauté de religieux excommuniés.

(1) C'est-à-dire, non seulement les personnes de la noce, mais les amis et curieux présents à la cérémonie, qu'on suppose en nombre assez respectable ; sinon, l'on n'aurait pas, semble-t-il, erreur commune.

mariage : les fidèles, presque toujours, le penseront dûment délégué. Tant mieux si les déclarations de nullité « ex clandestinitate » sont ainsi très rares.

III. Licéité.

Il y aurait péché grave à se mettre *exprès* dans la nécessité de recourir à la juridiction suppléée en cas d'erreur commune, par exemple, en se disant : Je ne demanderai pas la juridiction pour les confessions que je dois entendre tel jour, ou la délégation pour tel mariage ; au dernier moment, il sera trop tard pour rien demander, mais, en vertu de l'erreur commune, c'est validement que j'absoudrai, ou que je bénirai cette union. Se comporter avec cette intention formelle de ne pas avoir à faire la démarche normale, (parce qu'on craint de ne pas aboutir ou par orgueil, etc.), c'est poser *directement* un obstacle à l'accomplissement de la loi ecclésiastique, agir « in fraudem legis », attitude absolument immorale de la part de celui qui, restant le sujet de la loi, est tenu de prendre les moyens ordinaires de l'observer. Si, sans s'être expressément proposé de se mettre dans l'impossibilité d'observer la loi, on a, à force de délais et d'hésitations, *indirectement* posé un obstacle à son accomplissement, attitude que rien ne justifiait, on s'est rendu coupable d'une négligence, grave en elle-même, peut-être vénielle en fait, faute d'en avoir pris assez nettement conscience.

Heureusement l'erreur commune se rencontre ordinairement sans aucune offense de Dieu, par quelque oubli ou distraction involontaire.

Mais *est-il permis d'utiliser*, le cas échéant, l'erreur commune? Est-ce permis *aux fidèles?* D'après SCHMALZGRUEBER (*De iudiciis*, n. 22), si le pénitent sait que le confesseur n'a pas reçu la juridiction, il ne serait pas absous validement, même en cas d'erreur commune, à cause de sa mauvaise disposition. Ce jugement paraît trop sévère dans sa généralité : au moins si le pénitent avait une cause *grave* de

s'adresser à ce confesseur (p. ex., dans l'impossibilité morale d'en trouver un autre, pour recouvrer l'état de grâce ou communier un jour de fête), il ne pécherait pas en le faisant, et serait donc validement absous : comment supposer que, quand l'Église déclare suppléer la juridiction, elle interdit d'en user même pour un motif important? La concession, dira-t-on, est faite pour ceux qui sont dans l'erreur. — Pour eux d'abord, assurément. Mais pourquoi le membre d'une collectivité dans l'erreur, qui *per accidens* n'erre pas, serait-il complètement exclu du bienfait que l'erreur confère à la collectivité? En sens inverse, l'erreur *per accidens* de quelques-uns, n'étant pas erreur commune, ne les fait pas bénéficier d'une faveur dont leur groupe (paroisse, par exemple) est alors exclu. Il y a plus. La crainte d'un scandale pourrait contraindre un époux, seul à connaître le manque de délégation du prêtre assistant, à ne rien dire et à agir exactement comme en présence d'un véritable délégué.

Venons au cas du *prêtre*. SAINT ALPHONSE (VI, IV, n. 573) exigeait, pour user licitement d'une juridiction probable, une « grave nécessité » ou une « grande utilité » ou tout au moins une « cause raisonnable ». Cette gradation descendante, indice d'une certaine hésitation, aboutissait à juger au moins nécessaire un motif assez sérieux. C'est que l'Église, explique le saint Docteur, supplée pour le bien des âmes, mais « non praesumitur, nulla iusta causa accedente, velle connivere merae libertati sacerdotum ».

Aujourd'hui l'on admet que toute cause raisonnable suffit pour profiter d'un doute positif en faveur de la juridiction, mais, d'après la plupart des auteurs, il faut une cause *grave* pour utiliser l'erreur commune. Cela cadre bien avec la pensée de saint Alphonse, comme l'a montré le R. P. RAUS, C. SS. R. (1) L'*Epitome* donne cette raison de la différence :

(1) *Mangelnde Jurisdiktion und error communis* in *Theologisch-Praktische Quartalschrift*, 1922, p. 292.

dans le doute positif, l'Église supplée la juridiction *ad cautelam* autant en faveur du prêtre, pour lui ôter toute inquiétude, qu'en faveur des fidèles; dans l'erreur commune, l'Église a uniquement en vue le bien des fidèles. Retenons qu'il faudra un motif plus important dans le cas d'erreur commune que dans celui de doute positif. Encore ne faut-il pas une cause tellement extraordinaire : elle se rencontrera, suivant l'intention même du législateur, chaque fois que ce sera très utile à la collectivité. Le confesseur étranger, précédemment annoncé en chaire pour la veille de Noël, et s'apercevant à l'arrivée qu'on a oublié de lui obtenir les pouvoirs, fera bien de télégraphier à l'évêché (sans y être strictement obligé, à moins peut-être d'indication contraire des statuts diocésains, le télégraphe étant encore regardé par l'Église comme un moyen extraordinaire), mais, en attendant, s'il voit la foule remplir l'église et le curé incapable de tout faire, qu'il n'hésite pas une seconde à entrer au confessionnal. Ou bien le prêtre qui doit bénir le mariage s'aperçoit, quand les futurs sont déjà à l'autel, qu'il a oublié de demander la délégation au curé absent. S'il remet la cérémonie, qu'on juge du scandale, potins, cancans, insinuations malveillantes contre le clergé, contre les pauvres fiancés et leurs familles... Un prêtre capable de prendre ses responsabilités en connaissance de cause prononcera très à propos l'irrévocable « coniungo ».

Au contraire, si un prêtre se rend compte qu'il use de l'erreur commune sans raison suffisante, il pèche gravement en contraignant, en quelque sorte, l'Église à accorder une juridiction où elle ne voit qu'un pis-aller. Mais encourt-il la suspense portée par le c. 2366 contre le prêtre qui a la présomption de confesser « sans la juridiction nécessaire? » Plusieurs l'ont pensé ; certains le pensent encore. A y regarder de plus près, l'opinion opposée est sérieusement probable. Là où la juridiction est suppléée, doit-on dire que manque la juridiction « nécessaire »? Nécessaire à quoi? A la licéité?

Elle manque. A la validité? Elle ne manque pas. L'expression étant équivoque, c'est le cas d'appliquer l'axiome : « In poenis benignior est interpretatio facienda » (c. 2219 § 1). Le Père VERMEERSCH (*Epitome* II, n. 157) ne rejette pas cette façon de voir.

Par contre, on n'échapperait pas à la suspense si, à moins de circonstances d'une gravité toute exceptionnelle, on absolvait en n'ayant en faveur de l'erreur commune qu'un doute *négatif*. Peut-être y a-t-il juridiction, mais l'on n'en sait rien, et, si elle manque, l'Église ne supplée rien. La validité du sacrement est en cause, matière où le tutiorisme est à sa place, où l'on ne peut dire : « J'ai la juridiction nécessaire » que si l'on est moralement certain de l'avoir. Si, dans un cas tout à fait spécial, pour une cause très urgente, on confessait avec cette simple possibilité qu'il y ait erreur commune, et par le fait juridiction suppléée, on devrait avertir le pénitent de la nécessité de recommencer à un prêtre approuvé cette confession très probablement invalide.

Heureux serons-nous si ces quelques pages éclairent et précisent un peu les importants problèmes posés par l'erreur commune, si même elles provoquaient des travaux plus exacts ou plus complets. E. JOMBART, S. I.

Commentaire des Indults

accordés aux Ordinaires d'Europe en matière de mariage (*suite*) (1).

§ 2. L'OBJET DU POUVOIR

I. Pouvoir accordé par la S. C. des Sacrements.

Ce pouvoir comprend :

A) la faculté de dispenser 1. des empêchements de *degré mineur*; 2. des *vœux simples* de virginité, de chasteté

(1) Voir p. 124.

parfaite, de célibat, de recevoir les ordres sacrés, et d'embrasser l'état religieux (can. 1058, § 1).

L'unique condition exigée est l'existence d'un *motif juste et raisonnable :* il ne faut guère s'en préoccuper, puisqu'il existe habituellement(1). Pour déterminer d'une manière plus nette l'étendue du pouvoir accordé ici, notons ce qui suit :

1° Les empêchements du « *degré mineur* » sont énumérés au can. 1042. — Ce sont la consanguinité en ligne collatérale au 3e degré, égal ou inégal, pourvu qu'on ne touche pas le premier degré(2) ; la parenté par alliance, au 2e degré en ligne collatérale, égal ou inégal, pourvu de nouveau que le premier degré ne soit pas touché ; l'honnêteté publique au 2e degré (entre un homme et la petite-fille de la femme avec laquelle il a vécu notoirement en concubinage) ; la parenté spirituelle ; le crime sans attentat à la vie, en d'autres termes, l'adultère avec promesse ou tentative de mariage(3).

(1) D'ailleurs, aux termes du c. 1054, la présence d'un motif juste et raisonnable n'est pas exigée pour la validité de la dispense (cfr. infra, les rem. à la fin du I). Elle est requise pour la licéité, en vertu du principe général sur les dispenses qu'un inférieur accorde d'une loi de son supérieur (can. 84, § 1). — (2) D'après le canon 96, § 3, puisque « in linea obliqua si duo tractus sunt inaequales, tot (sint) gradus quot generationes in tractu longiore », des consanguins au 3e degré touchant le premier sont considérés comme apparentés au 3e degré. La consanguinité au 3e degré touchant le premier, devrait donc, aux termes du canon 1042, § 2, être comptée parmi les empêchements de degré mineur. Cependant, selon la teneur du présent indult de la S. C. des Sacrements au n° 2 (cfr infra, B), la parenté au 3e degré, touchant le premier, est comptée parmi les empêchements de degré majeur. Il faut dire la même chose de l'affinité au 2e degré, touchant le premier. — (3) D'après le c. 1042, § 3, tous les autres empêchements sont du degré majeur, donc également, semble-t-il, les empêchements *prohibitifs* de vœu, de religion mixte et de parenté légale. Ceci est confirmé, pour ce qui regarde l'empêchement de religion mixte, par le c. 1061, § 1, num. 1 (coll. can. 1054). En effet, on y exige pour la dispense de religion mixte des motifs graves. En outre le présent indult de la S. C. des Sacrements (sub A), confirme notre manière de voir pour

2° La faculté de dispenser comprend aussi les *vœux* dont parle le canon 1058; à savoir : le vœu de virginité, qui implique l'abstention de tout acte charnel complet; le vœu de célibat ou de ne pas contracter mariage; le vœu de recevoir les ordres, le vœu d'entrer en religion, enfin le vœu simple de chasteté.

Le pouvoir de dispenser ne s'étend pas au *vœu solennel de chasteté*, au vœu donc émis en même temps que les vœux de pauvreté et d'obéissance dans la profession solennelle faite dans un Ordre, c'est-à-dire un institut religieux qui a des vœux solennels (cfr. c. 448, n° 2.). Ce même pouvoir ne comprend pas non plus la dispense du vœu simple, que les scolastiques de la Compagnie de Jésus font après deux années de noviciat. En effet, l'indult ne s'étend qu'à l'empêchement *prohibitif* constitué par le vœu. Or, le vœu des scolatisques S. J., en vertu d'une décision spéciale du S. Siège, constitue un empêchement dirimant (cfr. can. 1073).

Par contre l'indult s'applique à tout autre vœu simple de chasteté, qu'il ait été fait d'une manière privée, ou qu'il ait été prononcé dans un institut religieux; il s'applique de même au vœu d'entrer dans un Ordre, au sens strict du mot, c'est-à-dire un institut religieux à vœux solennels.

l'empêchement du vœu, puisque, comme nous l'avons vu, la faculté est expressément étendue aux vœux, dont il est question au c. 1058; c'est qu'ils ne comptent pas parmi les empêchements mineurs.

Néanmoins certains auteurs pensent que les empêchements prohibitifs sont tous de degré mineur; d'après eux, la distinction établie par le c. 1042 entre empêchements majeurs et mineurs, se rapporte uniquement aux empêchements dirimants. Cette opinion a pour elle le décret de la S. C. Consistoriale du 25 avril 1918, sub 4°, b, qui, outre le pouvoir de dispenser des empêchements majeurs, accorde encore la faculté de dispenser de l'empêchement de religion mixte. Cette manière de voir est défendue par Schaepman, *Codex en huwelijksrecht*, Utrecht, 1918, p. 19; elle est écartée par Vlaming, *Praelectiones iuris matrimonii*, Bussum, 1919-1921, n. 393*bis*; Haring, *Das Eherecht auf Grund des Codex*, Linz, 1918, p. 10, et Schäfer : *Das Eherecht nach dem Codex*, 1921, p. 69.

Il ressort de ce que nous avons dit que le pouvoir de dispenser s'étend aux vœux simples réservés au S. Siège, exception faite pour le vœu des scolastiques S. J., et à tous les vœux non réservés(1).

L'Ordinaire du lieu, qui jouit du présent indult, peut donc dispenser des vœux *non réservés*, à un double titre, ou en vertu d'un double pouvoir : en vertu du pouvoir délégué que lui accorde le présent indult, et en vertu du pouvoir ordinaire. Par le canon 1313, en effet, le droit commun attache à l'office même d'Ordinaire du lieu, le pouvoir de dispenser des vœux non réservés ses propres sujets et les voyageurs (*peregrini*).

Cependant l'indult contient une *restriction*, puisque le pouvoir de dispenser est uniquement accordé en vue d'un mariage à contracter « *ad effectum tantum matrimonium contrahendi.* »

Il s'ensuit qu'en vertu de l'indult, l'Ordinaire ne peut par sa dispense annuler le vœu, mais uniquement lever la défense de contracter mariage, et que cette permission de se marier ne vaut que pour un mariage déterminé et prochain(2). La personne qui obtiendrait une dispense de ce genre, serait donc tenue par la vertu de religion de garder la chasteté dans le mariage, et ne pourrait contracter un autre mariage sans nouvelle dispense.

3° Le pouvoir de dispenser des empêchements mineurs et des vœux vaut à la fois *pour la validation simple* de mariages contractés, et pour *les mariages à contracter*. Le texte de l'indult le dit expressément, car il est dit que l'Ordinaire peut d'une manière générale se servir des pouvoirs accordés

(1) Les vœux réservés au Saint-Siège sont énumérés au c. 1309 : « Votum perfectae ac perpetuae castitatis, et votum ingrediendi in religionem votorum sollemnium, quae emissa fuerint absolute et post completum decimum octavum aetatis annum. » — (2) La même restriction ne se trouve pas dans le c. 1313, de sorte que l'Ordinaire peut, grâce à son pouvoir ordinaire, sans aucune limitation, dispenser des vœux non réservés.

par l'indult pour permettre ou valider des mariages : « uti poterit in matrimoniis contrahendis et nulliter contractis. » D'ailleurs cette concession expresse n'était pas nécessaire, puisqu'on peut interpréter la faculté au sens large ; car un pouvoir habituel, conformément au canon 66, § 1, doit être compté parmi les privilèges « praeter ius ». Or, ces privilèges doivent, aux termes du canon 68, être interprétés dans le sens du canon 50, c'est-à-dire dans le sens large. L'interprétation large exclut néanmoins la « sanatio in radice » ; car celle-ci, conformément au canon 1141, est régulièrement réservée au S. Siège.

La restriction mentionnée dans le texte, et dont nous venons de parler au 2°, ne s'oppose pas à cette interprétation. Elle restreint le pouvoir de dispenser « ad effectum tantum matrimonium contrahendi ». Or, cette clause (qui se rapporte d'ailleurs uniquement à la dispense des vœux) si l'on s'en tient à l'interprétation donnée, n'exclut pas la dispense de vœux (et en particulier du vœu de chasteté) dans le cas d'un mariage déjà contracté ; elle exclut l'annulation complète et absolue du vœu, et permet de dispenser du vœu uniquement en vue de la célébration licite d'un mariage prochain. Il importe peu que le mariage en question doive encore être contracté ou qu'il doive être validé : dans les deux cas la clause restrictive s'applique.

L'Ordinaire pourrait donc, en vue de valider son mariage, dispenser du vœu de chasteté une personne qui aurait contracté un mariage nul, soit que la nullité provienne du défaut de forme, soit d'un autre empêchement dirimant quelconque. Nous supposons évidemment que cet Ordinaire jouit de la faculté de dispenser de cet empêchement.

4° Le pouvoir de dispenser vaut pour le cas d'empêchements mineurs *multiples*, par exemple, s'il y avait consanguinité ou affinité multiple, ou accumulation d'empêchements de crime, parce qu'il y aurait crime à plusieurs titres, si

par exemple, il y avait adultère avec promesse et tentative de mariage à la fois (cfr. can. 1049, § 1).

En vertu de ce même canon 1049, au § 2e, l'Ordinaire peut accorder la dispense de tous les empêchements énumérés qui se présenteraient *dans un seul et même cas*, en d'autres termes, il peut dispenser à la fois de tous les empêchements, soit publics, soit occultes, soit dirimants (du degré mineur), soit prohibitifs (à savoir des vœux) qui pourraient concourir. Car l'indult est général, et il ne contient aucune prescription formelle contraire.

* * *

B) Le pouvoir accordé par la S. C. des Sacrements comprend en outre la faculté de dispenser pour les mariages déjà contractés ou à contracter (cfr. sub A. 3o), de certains empêchements *du degré majeur*, mais dans les limites suivante

1. La *consanguinité*, en ligne collatérale au 2e ou 3e degré, touchant au premier. Sont parents au 2e degré touchant au premier : nièce et oncle ; au 3e degré touchant au premier : nièce et grand-oncle (1).

2. La *consanguinité* au 2e degré en ligne collatérale, c'est-à-dire entre cousins germains.

3. La parenté par alliance en ligne collatérale au 1er degré et au 2e degré touchant le premier. L'affinité au 1er degré existe entre le mari et la sœur de sa femme défunte, au 2e degré touchant le 1er entre le mari et la nièce de sa femme défunte.

4. L'*honnêteté publique* au 1er degré en ligne directe (d'ailleurs cet empêchement n'existe qu'en ligne directe) : ce qui est le cas lorsqu'un homme veut épouser la fille d'une

(1) Rappelons la remarque déjà faite que la consanguinité au 3e degré, mêlé au premier, est comptée parmi les empêchements du degré majeur.

femme avec laquelle il avait vécu en concubinage public ou notoire, ou contracté un mariage invalide.

A cette faculté, mentionnée sous B, il faut apporter *les restrictions* suivantes : à savoir une double restriction particulière et propre à l'un ou à l'autre des empêchements, et de plus une restriction générale et commune à tous les empêchements cités.

1° Une *double restriction particulière :*

La première a trait à la *consanguinité* dont il est question au n° 1, la seconde à l'*honnêteté publique* dont fait mention le n° 4. L'une et l'autre de ces restrictions est *une condition essentielle* et doit être observée pour la validité de la dispense. Elles sont en effet introduites par la particule « *dummodo* » (cfr. can. 39).

La *première condition* exige, lorsqu'il s'agit de dispense entre nièce ou petite nièce et oncle ou grand-oncle, que le mariage ne doive provoquer ni scandale ni surprise.

Cette condition est censée remplie non seulement si aucun scandale ou étonnement ne se manifeste, mais encore dès lors qu'avant d'user de la dispense on a pris des mesures efficaces pour en écarter le danger. Le mot étonnement, ne doit pas s'entendre, dans le cas présent, d'un étonnement quelconque, mais le heurt que produit dans la conscience publique un événement choquant.

La *seconde condition* demande de n'accorder la dispense de l'honnêteté publique au 1er degré, entre l'homme et la fille de sa concubine ou de sa pseudo-épouse, que s'il est établi avec certitude que cette fille n'est pas née de lui. Cette condition est imposée par le droit naturel lui-même dont le canon 1076, § 3(1) urge les exigences. Il faut écarter le danger d'inceste.

(1) Le canon 1076, § 3, auquel renvoie la Commission d'interprétation (réponse du 1-3 juin 1918 ad 5m, *A. A. S.*, x, p. 345), est ainsi libellé :

Ce danger n'est pas à redouter, évidemment, s'il est certain que l'homme et sa concubine n'ont pas eu de rapports avant la naissance de cette fille (1). Dans le cas contraire cependant il suffit que l'acte conjugal soit trop éloigné ou trop rapproché de la naissance de l'enfant de manière qu'il soit physiquement impossible que la susdite fille doive le jour à ces rapports conjugaux.

2° La *restriction générale* dont la vérification conditionne l'exercice de n'importe quelle dispense contenue sous B, exige qu' « il y ait péril à attendre et que le mariage ne puisse être remis jusqu'à ce que la dispense du S. Siège soit obtenue » ; de plus, d'après la teneur de l'Indult, il doit y avoir aussi une *cause grave et urgente;* mais celle-ci existera généralement chaque fois qu'en attendant la dispense de Rome on s'expose à un grave dommage, de sorte que la célébration du mariage ne puisse être différée. En pratique donc il suffira d'un cas urgent, c'est-à-dire que la menace d'un mal important ne permette pas d'attendre la dispense apostolique. L'exercice de cette faculté est donc limité *au cas urgent.*

Pour qu'il y ait urgence, il n'est cependant pas requis que tout soit déjà prêt pour les noces, comme c'est le cas pour la dispense accordée en vertu du canon 1045, § 1. La condition suffisante et nécessaire est l'imminence d'un mal grave, si on retarde la célébration ou la validation du mariage. Aussi l'Indult de la S. C. des Sacr. (sous B) a un objet plus étendu que la concession faite par le canon 1045, déjà cité, dans le cas du moins de mariage à contracter.

Le mal grave imminent qu'apporterait la remise du

« Nunquam matrimonium permittatur si quod subsit dubium num partes sint consanguineae in aliquo lineae rectae gradu ». — (1) Avant le Code, quand il fallait dispenser d'une affinité illicite en ligne directe, la condition était ordinairement formulée en ces termes : « Pourvu que l'acte conjugal avec la mère de cette femme n'ait pas précédé la naissance ».

mariage, peut être de n'importe quelle nature. Ce ne sera donc pas seulement le déshonneur, ou le scandale, que l'on peut redouter facilement en cas d'empêchement occulte ou en cas de nullité occulte d'un mariage, mais aussi tout autre inconvénient considérable.

Ainsi, pour le mariage *à contracter*, le cas urgent peut se présenter quand on découvre immédiatement avant la célébration du mariage, un empêchement public de sa nature. Ce serait le cas notamment si les fiancés étaient sur le point de partir pour un autre pays, ou s'ils refusaient de consentir à retarder le mariage et voulaient contracter une union civile.

De même, s'il s'agit de *revalider un mariage :* non seulement il y aurait urgence, si, d'une part, il était impossible de prolonger durant plusieurs jours la cohabitation fraternelle, et d'autre part la séparation des prétendus époux ne pouvait se faire sans scandale ou déshonneur, la nullité du mariage étant ignorée du public; il peut aussi y avoir cas urgent lorsque l'invalidité est connue dans le public : en effet il arrivera facilement que d'une part les pseudo-conjoints refusent de se séparer pendant le temps nécessaire pour le recours à Rome, ou ne le puissent faire sans grave inconvénient, et que d'autre part ils ne puissent cohabiter sans que la conscience publique en soit choquée.

Il suffit aussi que le mal, tel qu'on vient de le décrire, soit *probablement* imminent. Le temps requis pour un recours au Saint-Siège comprend pratiquement l'espace de deux semaines environ (1).

Ce qui a été dit sous A, nº 4, trouve ici aussi son application : c'est-à-dire, d'après le canon 1049, l'Ordinaire peut dispenser en vertu de cet indult, même si les empêchements ici mentionnés s'étaient multipliés et se combinaient dans un

(1) Il ne s'agit que d'un recours fait par la voie ordinaire ; il ne faut pas tenir compte d'un recours possible par voie télégraphique ou téléphonique.

même cas. Si plusieurs des empêchements nommés sous B, concourent ensemble, bien plus si même ils se rencontrent avec un ou plusieurs de ceux signalés sous A, ce concours n'est nullement un obstacle à la concession des dispenses.

* * *

C) En troisième lieu, la faculté de dispenser de tous les empêchements mentionnés sous A et B est accordée pour des *personnes* et des *circonstances déterminées*, c'est-à-dire : 1° En ce qui concerne les *personnes* pouvant bénéficier de la dispense, en vertu de cette concession, la faculté est limitée à ceux *qui vivent en concubinage :* tels sont, notamment, les personnes unies seulement par un mariage civil. On n'exige plus, comme on le faisait dans la célèbre faculté de 1888, qu'ils soient malades. On peut dispenser des concubinaires bien portants.

2° *Le temps* pendant lequel l'Ordinaire peut user de cette faculté, est limité aux périodes de *visite pastorale* et de *missions*; et encore « ipso actu institutarum ». Il faut comprendre, croyons-nous, cette restriction de la façon suivante : l'Ordinaire ne pourrait, au temps de la visite pastorale ou des missions, dispenser les concubinaires dans tout son diocèse, mais l'usage de cette faculté est limité aux paroisses où se fait actuellement la visite ou la mission. Cette solution semble exigée, tant par les mots « in actu » que par le but même de la concession. On doit présumer, en effet, qu'elle vise à secourir d'une façon plus opportune les personnes en faveur desquelles se fait la visite ou la mission.

Dès lors, la présente faculté (sous C) sera peu pratique lorsqu'il s'agit de dispenser des empêchements mineurs et des vœux : car nous avons vu (sous A) que l'Ordinaire peut, pour ainsi dire, dispenser sans restriction ; car le motif juste et raisonnable, seule restriction posée, se trouve généralement

réalisé. Au contraire, cette faculté (sous C) peut avoir une valeur pratique pour les empêchements majeurs, dont il a été question sous B : car ici il n'est plus requis, comme sous B, que le cas soit urgent.

* * *

D) On a fait remarquer plus haut que l'Ordinaire peut user des facultés, accordées sous A, B (il en est de même pour les facultés accordées sous C), en faveur tant des mariages déjà contractés que des mariages futurs. Il pourra donc revalider les unions nulles par suite de l'un ou de l'autre empêchement signalé sous A et B, mais sans une autre faculté spéciale, l'Ordinaire ne peut accorder de dispense qu'en vue de les revalider par voie de simple validation ; la « sanatio in radice » est exclue (cf. supra, A, n° 2). On ne dispense donc pas de l'obligation de renouveler le consentement ; on écarte simplement l'empêchement, en rendant les parties aptes à contracter, par le renouvellement, selon les termes du droit, de leur consentement, un nouveau mariage.

Or cette faculté spéciale de revalider, au moyen de la « *sanatio in radice* », les mariages nuls, est accordée sous D ; toutefois cette faculté spéciale est limitée aux mariages nuls pour un empêchement du *degré mineur* (voir A) : elle ne comprend donc pas les unions nulles par suite d'un des empêchements majeurs dont il est question sous B.

De plus, dans les termes de la concession :

1° la S. Congrégation pose une *double condition* essentielle, puisqu'introduite par « si, dummodo » (cf. can. 39) ;

2° elle charge l'Ordinaire, revalidant un mariage par la « sanatio in radice », d'une double obligation, qui ne revêt cependant pas le caractère d'une condition.

Envisageons 1° *la double condition.*

La première exige : « ut magnum adsit incommodum requirendi a parte ignara impedimenti renovationem con-

sensus ». On suppose donc qu'une des parties ignore l'existence de l'empêchement, et par conséquent la nullité de son mariage qui en est l'effet. On suppose encore qu'on ne peut sans grave inconvénient demander le renouvellement du consentement : telle serait, par exemple, la crainte que, connaissant la nullité de son mariage, — connaissance requise pour le renouvellement du consentement, — elle ne se dérobe au détriment de l'autre partie ou des enfants ; ou encore la prévision, étant donné ses mauvaises dispositions, qu'elle refusera de renouveler son consentement.

Cette condition va de soi ; supposée la possibilité de requérir, des deux parties, le renouvellement de leur consentement, il n'y a plus de raison de recourir à la « sanatio in radice » ; la voie de la simple revalidation se présente d'elle-même. Il est plus difficile de recourir à cette dernière, chaque fois qu'il y aura un grave inconvénient à faire renouveler le consentement par les deux parties, bien que maintenant, sous le régime du Code, on puisse, en vertu du canon 1135, § 3, revalider un mariage par simple revalidation, même si le consentement n'est renouvelé que par un seul des deux conjoints, pourvu que l'autre ignore l'empêchement occulte et persévère dans son consentement ancien.

La *seconde* condition demande que, dans la partie ignorant l'empêchement, « prior consensus perseveret et absit periculum divortii ». Pour réaliser cette seconde exigence, il suffit que cette partie n'ait pas actuellement rétracté le consentement donné jadis et que ses dispositions actuelles ne donnent pas lieu de redouter qu'elle abandonnera l'autre. La crainte, même fondée, que la partie en question, si elle venait à apprendre la nullité du mariage, rétracterait le consentement et demanderait le divorce, n'est pas, semble-t-il, un obstacle. Il ne faut pas juger d'après les dispositions qu'elle aurait peut-être dans telle ou telle hypothèse, mais d'après celles qu'on peut actuellement lui attribuer.

La persévérance du consentement est une condition exigée par la nature même des choses. On ne conçoit pas autrement la « sanatio in radice ». Le canon 1040, § 1, la requiert d'ailleurs expressément : « Si in utraque vel alterutra parte deficiat consensus, matrimonium nequit sanari in radice, sive consensus ab initio defuerit, sive ab initio praestitus postea fuerit revocatus ». Le consentement, dont la persévérance est requise, doit être un consentement naturellement suffisant (can. 1139, § 1)(1). Il ne faut pas oublier que, d'après le canon 1085, la connaissance qu'on a de l'empêchement ou de la nullité du mariage n'exclut pas nécessairement un consentement matrimonial naturellement suffisant.

La double obligation qui incombe à l'Ordinaire :

1° Il doit avertir la partie consciente de l'empêchement, de l'effet de la *sanatio*, c'est-à-dire que celle-ci rend le mariage valide et indissoluble et que l'usage de mariage est dorénavant licite.

2° L'Ordinaire doit inscrire la revalidation de ce mariage dans un registre.

Si la nullité du mariage était *occulte* et si la revalidation a été accordée au for interne extra-sacramentel, il faut l'annoter, d'après le canon 1047, dans le cahier des archives secrètes avec l'indication des noms et prénoms des conjoints, afin que la revalidation de leur mariage puisse être prouvée au for externe. Si la nullité du mariage était *publiquement connue* et que la *sanatio* fut faite au for externe, l'Ordinaire doit faire insérer la mention de la revalidation en marge du livre habituel des mariages, à côté de la mention du mariage contracté jadis d'une manière invalide.

Si le mariage précédent, n'ayant pas été célébré à l'église,

(1) Le can. 1139, § 2, dit : « Matrimonium vero contractum cum impedimento iuris naturalis vel divini, etiamsi postea impedimentum cessaverit, Ecclesia non sanat in radice, ne a momento quidem cessationis impedimenti », bien que l'Église en ait le droit.

n'était en conséquence pas inscrit au registre, il faudrait faire dresser de la revalidation un acte qui devrait être transcrit intégralement dans le livre des mariages.

N.-B. — A la fin de l'indult :

a) Sont rappelés certains principes qu'il ne faut pas perdre de vue, dans l'usage des facultés accordées, en particulier par rapport à la disposition du canon 1048, dont il sera question plus loin au § 4, V ; de même par rapport à la disposition du canon 1054, auquel il a été fait allusion plus haut, à savoir : « dispensatio *a minore impedimento* concessa, nullo sive obreptionis sive subreptionis vitio irritatatur, etsi unica causa finalis in precibus exposita falsa fuerit. » En vertu de ce canon 1054, une dispense ne serait pas nulle, quand bien même l'unique motif déterminant serait faux, ni si l'on passait sous silence un empêchement ou l'autre, par exemple, si tous les empêchements mineurs n'étaient pas signalés ou compris en même temps dans la dispense.

b) On avertit l'Ordinaire qu'il doit amener les fiancés qui peuvent faire les dépenses nécessaires (donc les riches ou les quasi-pauvres), à payer une taxe équitable et proportionnée à leur condition de fortune. Cette taxe doit être envoyée à la S. C. des Sacrements, en faisant mention chaque année (à compter de la concession de l'indult) du nombre et de l'espèce des dispenses accordées en vertu de cet indult. L'Ordinaire peut, en vertu du canon 1056, retenir pour lui une somme modique, à titre de compensation pour les frais de chancellerie, mais il lui est défendu, même si la coutume contraire existait, d'exiger aucun émolument, sauf permission expresse du S. Siège. S'il en exigeait une, il serait tenu à restitution.

c) Enfin on fait remarquer que, par cet indult, la S. C. des Sacrements n'accorde pas la faculté de dispenser des empêchements de religion mixte ni de disparité de culte, qu'ils se

présentent isolément ou unis à d'autres empêchements. Pour obtenir cette faculté, il faut recourir au Saint-Office, auquel ressortissent ces empêchements, soit pour la dispense, soit pour la faculté de dispenser (cf. ci-dessous, le II).

(*à suivre.*) A. DE SMET.

L'abrogation de l'ancien droit

Notre intention n'est pas de faire une étude détaillée des rapports entre le droit ancien et la législation nouvelle, mais de préciser quelques termes du canon 6 sur l'abrogation des lois antérieures à la promulgation du Code.

I. « Le Code garde généralement la discipline jusqu'ici en vigueur, bien qu'il lui apporte des modifications opportunes » (c. 6). Nous traduisons à dessein la *discipline* et non la *législation*. *Pratiquement*, le sens est le même : généralement le Code ne modifie pas les droits et les obligations du clergé et des fidèles, tels qu'ils existaient avant la Pentecôte 1917. Mais le mot *législation* pourrait faire croire que les *lois* antérieures gardent leur obligation, restent en vigueur. Juridiquement, c'est tout à fait inexact, car elles sont *remplacées* par les canons du Code.

Ex. : Il est défendu aux clercs de se livrer au négoce.

Cette obligation n'est pas modifiée par le Code, qui garde l'ancienne discipline, mais désormais, c'est en vertu du c. 142 que le négoce est défendu, non plus en vertu des Constitutions d'Urbain VIII, de Clément IX, etc., ou des instructions du S. Office, relatives à cette matière.

En d'autres termes, le Code garde presque toujours *matériellement* l'ancienne législation, bien que *formellement* il se substitue à elle. Nous sommes en cela tout-à-fait d'accord avec MAROTO : « Igitur nunc fons directus et proprius legum disciplinarium retinendus est novus Codex, minime vero antiqua legislatio. Attamen non fuit mens novi legislatiors

veterem disciplinam delere... (1) ». Il y a, au contraire, quelque ambiguité dans cette formule : « En règle générale et ordinairement le Code résume la législation antérieure et ne la supprime pas (2). »

« Toutes les lois, soit *universelles* soit *particulières*, contraires aux prescriptions de ce Code, sont abrogées, à moins qu'au sujet des lois particulières le législateur n'en dispose autrement en termes exprès; » (c. 6, 1°).

On appelle lois particulières celles qui sont portées pour une personne, un territoire ou une communauté particuliers, p. ex., les statuts diocésains, les constitutions des ordres religieux, etc. Il ne faut pas les confondre avec les lois portées pour une catégorie déterminée de fidèles dans l'Église universelle, p. ex., les canons concernant les clercs ou les religieux. Nous n'avons pas à expliquer ici dans quelles mesure les privilèges sont des lois particulières; la plupart d'ailleurs sont expressément réservés dans le canon 4 (3). Dans les numéros suivants du canon 6, il ne sera plus question que des lois générales.

Quand le texte du Code est emprunté, en tout ou en partie, à l'ancienne législation, quel est le rapport du droit nouveau à l'ancien droit?

S'il y a concordance entière entre le texte antérieur et celui du Code, l'*obligation* qui résulte de la nouvelle législation n'est nullement modifiée, autrement dit : « les canons qui reproduisent intégralement l'ancien droit doivent être appréciés d'après la force obligatoire de l'ancien droit, par conséquent d'après les interprétations reçues par les écrivains faisant autorité; » (c. 6, 2°).

Le seul changement est donc ici la substitution d'une *loi*

(1) *Institutiones iuris canonici*, I[1], n. 169. — (2) R. P. Pie Mothon. o. p., *Institutions canoniques*. T. I, Des personnes. Paris, 1922. § a. 52, 1°. — (3) Voyez la belle étude de M. le chan. Van Hove, *De la notion du privilège, N. R. Th.*, XLIX, 1922, p. 5 et ss.

nouvelle à la *loi* ancienne, d'un canon promulgué par Benoît XV à une constitution de Boniface VIII ou de Grégoire XIII, etc.

« Les canons qui concordent seulement *en partie* avec l'ancien droit, doivent être appréciés [interprétés] d'après le droit ancien, pour cette partie ; dans la mesure où ils en diffèrent, il faut les juger d'après leurs propres termes ; » (c. 6, 3°).

Voici un exemple : le c. 2147 reproduit presque en propres termes le décret *Maxima cura* (20 aug. 1910), c. 1, mais quelques variantes ont leur importance. Ainsi, d'après la phrase d'introduction, le décret énumère *toutes* les causes de déplacement administratif (causae... hae sunt), le canon ne prétend donner que les principaux motifs (Hae causae sunt *praesertim* quae sequuntur), etc.

Dans le doute, il faut présumer la concordance des deux législations et s'en tenir à l'ancienne règle (c. 6, 4°).

Sont abrogées *toutes* les sanctions *pénales* dont il n'est pas fait *mention* dans le Code (c. 6, 5°). A ce point de vue, il y a une différence très importante entre les lois qui statuaient des peines et les autres prescriptions disciplinaires.

« Si quelqu'une des autres lois disciplinaires [non pénales] en vigueur jusqu'à ce jour n'est contenue ni explicitement, ni implicitement dans le Code, il faut dire qu'elle a perdu toute force obligatoire, à moins qu'elle ne se trouve dans les livres liturgiques approuvés ou que ce soit une loi de droit divin soit positif, soit naturel ; » (c. 6, 6°).

Le droit *divin* s'impose à notre volonté par lui-même et les modifications des législations humaines ne diminuent jamais son obligation. Sauf mention contraire, le Code ne veut pas changer le droit *liturgique*. Il n'est pas difficile de constater qu'une loi antérieure est reprise *explicitement* dans le Code. Mais quand s'y trouve-t-elle *implicitement?*

II. Certainement, quand un canon y renvoie d'une manière générale. Prenons le c. 624 « quod vero ad modum in quaeri-

tanda stipe servandum et ad disciplinam a quaestuantibus custodiendam, religiosi utriusque sexus stare debent instructionibus a Sede Apostolica hac de re datis. » La note nous renvoie à différentes décisions de la S. Congrégation des Évêques et Réguliers et à un décret de la S. Congrégation des Religieux, contenus, dès lors, dans le Code d'une manière implicite.

On peut sans doute y ajouter les lois « quae supponuntur adhuc vigere in aliquo textu aut quarum exsistentia est admittenda ut aliquis canon intelligi vel applicari valeat (1). » Ainsi exprimé, le principe est incontestable; son application reste extrêmement délicate.

L'étude approfondie du Code et son application consciencieuse feront sans doute découvrir des textes dont la pleine intelligence suppose le maintien de telle ou telle loi ancienne, passée sous silence. Il suffira de ces quelques pages pour montrer la prudence imposée aux interprètes privés dans l'affirmation de ces obligations implicites.

Dans certains cas, l'*analogie* avec d'autres dispositions du Code fera peut-être conclure au maintien implicite d'un décret antérieur. Ainsi, par décret du 7 mars 1910(2), la S. C. des Sacr. déclarait que la concession des dispenses matrimoniales aux personnes de famille royale était strictement réservée au S. Siège; elle était d'ailleurs auparavant déjà réservée comme une cause majeure. Bien que le Code ne mentionne pas cette restriction de pouvoirs, M. De Smet pense qu'elle est implicitement maintenue, par analogie avec les cc. 1557, § 1 et 2227, § 1, qui réservent au S. Pontife les causes contentieuses et criminelles des souverains, de leurs enfants et successeurs (3). C'est là une interprétation, sinon certaine, du moins très plausible.

(1) C'est la formule adoptée par M. le chan. Van Hove dans un commentaire en préparation, qu'il a bien voulu nous prêter. — (2) *A. A. S.*, II (1910), p. 147. *Period.* V, p. 113. — (3) Voir ci-dessous dans le § III du Commentaire sur les facultés matrimoniales (Fasc. juin 1923, vers p. 300).

Pour délimiter les frontières de la législation actuelle, il sera beaucoup plus sûr de procéder par voie d'exclusion et de définir les prescriptions qui ne sont plus dans son domaine.

Voici d'abord une interprétation manifestement erronée : « Toutes les lois ecclésiastiques, antérieures au Code, et qui ne sont pas manifestement opposées au texte des canons du Code, conservent leur vigueur et restent dans l'état juridique où elles se trouvaient au moment de la promulgation du Code, alors même qu'il n'en serait pas fait mention explicite dans le texte du Code. Elles subsistent donc, si elles n'ont pas été abrogées par une disposition subséquente du législateur compétent, ou si elles ne sont pas tombées en désuétude par suite d'une coutume contraire légitime. Elles sont alors contenues implicitement dans le Code ; le Code étant un abrégé ou sommaire de l'antique législation, et non sa reproduction intégrale et complète (1). »

S'il en est ainsi, le législateur a dû abroger *explicitement* toutes les lois et coutumes générales qu'il ne désirait pas maintenir et il n'a pu en supprimer aucune par prétérition. On chercherait vainement dans le c. 6 ou dans le reste du Code semblable principe. S'il était exact, le Code cesserait de répondre à un des buts principaux de sa rédaction : remédier à l'ignorance et à l'inobservance du droit qui résultaient de la multiplicité de ses sources.

Citons quelques exemples : aucun canon ne défend qu'un même prêtre soit confesseur ordinaire de plusieurs communautés de religieuses. Le R. P. Pie Mothon maintient cette défense (a. 1230, p. 529) en vertu d'un décret de la S. C. des Évêques et Réguliers, du 4 mars 1597 ; de fait, ce décret n'est pas *opposé* à un canon du Code et *peut-être* était-il généralement observé. Pour le déclarer périmé, il suffit d'appliquer le c. 22 : « Lex posterior, a competenti superiore

(1) R. P. Pie Mothon, *o. c.*, art. 52, 3°.

lata, obrogat priori si... totam de integro ordinet legis materiam. » C'est bien le cas, pensons-nous, des cc. 520-530 et 876 sur les confessions des religieuses et rien n'y rappelle la susdite prohibition.

A l'art. 1244, le même auteur écrit : « Les moniales et les sœurs des instituts modernes, qui, pour n'importe quel motif, se trouvent hors de leur monastère ou maison, peuvent, dans n'importe quelle église ou oratoire, même semi-public, se confesser à n'importe quel prêtre approuvé pour les personnes séculières de l'un et l'autre sexe. » Une note déclare : « Cette règle... a été renouvelée dans les termes mêmes où nous la rapportons ci-dessus par la S. C. des Religieux dans son décret *Cum de sacramentalibus*, du 3 fév. 1913, art. XIV, et par le Code de droit canonique, c. 522, et de nouveau postérieurement au Code dans une réponse de la Commission pontificale pour l'interprétation du Code de droit canonique, en date du 24 novembre 1920. » Le commentaire répète deux fois que la règle s'applique aux religieuses dès qu'elles ont franchi la clôture ou le seuil de leur maison (1).

Mais ni le c. 522, ni la réponse de la Commission ne mentionnent la nécessité pour la religieuse d'être en dehors de la clôture ou du couvent (cf. *N. R. Th.*, 1921, p. 57, en note). S'agit-il d'une loi antérieure *implicitement* contenue dans le Code? Mais celui-ci reprend précisément le texte ancien en omettant ces mots si importants : « Canones qui ex parte tantum cum veteri iure congruunt,... qua discrepant, sunt ex sua ipsorum sententia diiudicandi. » C'est ce qu'a fait la Commission en indiquant, sous une autre forme, la

(1) C'est évidemment par distraction que le R. P. parle quelques lignes plus bas d'un confesseur approuvé pour l'un *ou* l'autre sexe. La S. C. n'a jamais accordé ces pouvoirs qu'à des confesseurs approuvés pour entendre la confession des femmes. Voilà l'inconvénient de remplacer les textes du Code par ceux des décrets antérieurs. — Le Code (c. 522) dit : « Confessarium pro mulieribus approbatum ». Comment lui fait-on dire : « Un confesseur approuvé pour l'un et l'autre » ou bien « pour l'un ou l'autre sexe? »

portée du c. 522. Omission n'est pas opposition (discrepant), dira-t-on, peut-être, car l'auteur ne justifie son assertion ni par des arguments, ni par des autorités. Des commentateurs qui ont pu utiliser les *Schemata* déclarent que l'omission est intentionnelle et, si l'on excepte l'interprétation du *locus legitime designatus*, tous sont d'accord sur le changement de la discipline (1). D'ailleurs la traduction autorisée à Rome a dû, dans une seconde édition, supprimer les mots « en dehors de leur maison. »

Le décret *Quemadmodum* (17 dec. 1890) prescrivait aux religieux de dénoncer aux supérieurs majeurs ou à la S. Congrégation les supérieurs qui tenteraient de leur extorquer la manifestation de leur conscience (a. 9). Cette prescription était certes en vigueur avant la promulgation du Code; elle n'est formellement opposée à aucun texte du nouveau droit. Peut-on, dès lors, affirmer qu'elle y est implicitement contenue? Encore une fois, à quel titre, par quel principe? — Aucun texte n'y fait la moindre allusion et ne la suppose (Cf. c. 530). Ce silence s'explique parfaitement. Le décret *Quemadmodum* devait supprimer des coutumes invétérées, donnant lieu à de graves abus; on prévoyait qu'il se heurterait à des résistances actives et passives que pourraient vaincre seules des prescriptions détaillées et sévères. Au moment où le Code fut promulgué, ce décret était lu depuis 27 ans dans les communautés religieuses; les constitutions avaient dû être modifiées sur ce point; tous leurs exemplaires contenaient le texte du décret. L'obligation de dénoncer les supérieurs coupables a dû être commentée souvent et l'on aura montré aux religieux qu'elle est parfois un devoir grave de charité. Dès lors, le Code peut renoncer à définir le mode et la mesure de cette obligation. Les religieux connaissent tous leurs droits en cette matière; ceux-ci,

(1) Cfr. *N. R. Th.*, 1921, p. 60.

espérons-le, ne seront violés que d'une manière exceptionnelle. Le R. P. Pie Mothon maintient cette obligation en vertu du décret *Quemadmodum* (1). Mais le décret *Quemadmodum* n'est plus en vigueur, sinon dans la mesure où il est, d'une manière certaine, contenu explicitement ou implicitement dans le c. 530 et les auteurs qui ont attiré l'attention sur cette question déclarent, sans hésiter, l'article 9 abrogé (2).

Une dernière application montrera l'impossibilité de maintenir une telle règle. On a beaucoup remarqué au c. 542 l'omission de plusieurs empêchements à l'admission au noviciat, empêchements en vigueur avant le Code et dont certains remontaient à quelques années seulement. Le texte des *Normae* ou des *décrets* antérieurs qui les établissaient n'est pas formellement opposé au Code, car les phrases du c. 542 « Invalide ad noviciatum admittuntur » ; « illicite sed valide admittuntur », ne sont pas, par elles-mêmes, exclusives de tout autre empêchement. Ici encore, il a suffi d'appliquer le c. 22 pour conclure à l'abrogation. A nous en tenir cependant au principe établi par le R. P. Pie Mothon, il faudrait conclure que ces empêchements sont contenus implicitement dans le Code. Hâtons-nous de dire que lui-même admet la suppression (*o. c.*, art. 1271, note 30).

III. Deux décrets du S. Office (22 mars 1918) (3) et de la S. C. des Religieux (15 juillet 1919) (4) nous ont appris que certaines lois antérieures au Code restent formellement en vigueur bien qu'elles n'y soient mentionnées ni explicitement, ni implicitement. Le S. Siège donne comme motifs de ce silence le caractère essentiellement *transitoire* des prescriptions sur le serment anti-moderniste, ou la nature

(1) *Institutions canoniques*, a. 1181, p. 465. — (2) Voir, par exemple, VERMEERSCH, s. I., *Epitome iuris canonici*, t. I, n. 502. — VOLTAS, *Commentarium pro religiosis*, I (1920), p. 149. — BLAT, O. P., *Commentarium textus C. I. C.*, lib. II, p. 507. — (3) *A. A. S.*, X (1918), p. 136. — (4) *A. A. S*, XI (1919), p. 321.

particulière et *transitoire* des nécessités auxquelles paraient les décrets sur les religieux astreints au service militaire.

Peut-on, à la suite de ces décrets, affirmer que les autres lois antérieures de même caractère sont encore en vigueur pour les mêmes motifs, si même aucune allusion n'y est faite dans le Code? On devine le danger d'une pareille analogie. En dehors du législateur compétent, qui oserait définir les lois dont le maintien s'impose uniquement à cause des circonstances? Il y a, d'ailleurs, dans ces décisions du S. Siège une véritable correction du c. 6, n. 6°; à ce titre, elles sont de stricte interprétation. Enfin toute application imprudente de ce principe rendrait vaine la codification, dont le but principal a été, avec l'unification du droit, le désir d'en rendre la connaissance certaine et facile à acquérir. Dès lors, il faudra laisser au législateur suprême le soin de déterminer les lois antérieures qui échappent à l'abrogation prévue par le c. 6, n° 6.

IV. Quand le texte du Code renvoie à d'autres prescriptions du S. Siège, il importe de fixer avec soin jusqu'où s'étend cette insertion *implicite* de l'ancien droit.

A ce point de vue, le c. 589 peut servir d'exemple. Le § 1 est ainsi libellé : « Religiosi in inferioribus disciplinis rite instructi, in philosophiae studia saltem per biennium et sacrae theologiae saltem per quadriennium, doctrinae D. Thomae inhaerentes ad normam c. 1366, § 2, diligenter incumbant, secundum instructiones S. Sedis. »

A quelle partie de cette phrase unique se rapportent les mots : « secundum instructiones S. Sedis » et quels documents désignent-ils? La note du Code renvoie à deux *déclarations* (7 sept. 1909 ad III; 31 mai 1910) (1) du décret *Auctis admodum*, concernant la théologie. En fait, il n'existe aucune *instruction* proprement dite du S. Siège sur les études des religieux. Dans la première déclaration citée, Pie X

(1) *A. A. S.*, I (1909), p. 701, et II (1910), p. 449.

ordonnait à la Congrégation des Religieux d'en faire rédiger une et de la soumettre au Souverain Pontife. Nous l'attendons encore. Certains commentateurs voient dans les *instructions toutes* les déclarations du 7 septembre 1909. Mais le R. P. Vermeersch a suffisamment démontré, croyons-nous, que cette interprétation, sans fondement suffisant dans le texte, n'allait à rien moins qu'à juxtaposer au Code une série de prescriptions minutieuses, qui en détruiraient la clarté et la simplicité. (1) AUGUSTINE, O. S. B. avait déjà repoussé cette extension du texte aux humanités (2) et BLAT, O. P., s'appuyant sur les notes du Code, semble ne parler que des déclarations relatives à la théologie (3). — Les mesures indiquées dans les déclarations du 7 sept. 1909 n'ont point perdu, pour autant, toute valeur; elles constituent une précieuse direction, manifestent clairement l'esprit de la législation actuelle et indiquent les moyens vraiment efficaces d'atteindre les résultats encore exigés par le Législateur.

V. Une objection spécieuse se présente ici tout naturellement : Dans le doute, il ne faut pas s'écarter du droit antérieur (c. 6, 5°). Ne regardez donc pas comme supprimée une loi qui se trouve peut-être implicitement dans le Code.

Il vaut la peine d'examiner la formule du c. 6, 5°, « In dubio *num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet*, a veteri iure non est recedendum ». Serait-il inexact de traduire : « Dans le doute s'il y a désaccord entre une prescription des canons et l'ancien droit... » ? — Or, y a-t-il désaccord réel entre l'ancien droit et le nouveau, quand celui-ci, tout en maintenant certaines prescriptions importantes, ne règle plus, comme un décret antérieur, le détail d'exécution ? Supposons un canon exigeant pour une fonction déterminée *maturam aetatem*, mais ne fixant plus l'âge de

(1) *Epitome iuris canonici*, I, n. 592. — (2) *A Commentary*, in c. 589. — (3) *Commentarium*, lib. II, p. 573.

quarante ans, qui dira : il y a désaccord entre la loi nouvelle et le droit antérieur : il y a, en l'espèce, une correction du droit (*correctio iuris est odiosa*) ? N'oublions pas que le législateur a voulu simplifier le droit ecclésiastique, diminuer le nombre des lois, en rendre la connaissance et partant l'observance plus facile. Dès lors, nous dirions : S'il est douteux qu'un canon prescrive *autre chose* que l'ancien droit, il faut s'en tenir à celui-ci. Si l'on doute (pour un motif sérieux) qu'une prescription ancienne soit contenue *implicitement* dans un canon, il est conforme à l'intention du législateur, au but de la codification, aux principes du Code sur les lois douteuses de ne plus imposer l'ancienne obligation.

Le c. 589, § 1, fera bien saisir cette distinction : il exige que les religieux aient fait de bonnes études inférieures avant d'entrer en philosophie, sans indiquer explicitement la durée et la méthode de ces études. Les déclarations du 7 sept. 1909 voulaient aussi de sérieuses études primaires et moyennes et en déterminaient la durée et la forme. En admettant que les prescriptions du 7 septembre 1909 ne sont pas comprises dans le début du c. 589, § 1, il n'y a, entre le nouveau droit et l'ancien, aucun désaccord. Le Code n'impose ni plus, ni autre chose que les décrets antérieurs ; il simplifie la législation (c'est un de ses buts principaux) et cesse d'imposer certains détails d'exécution, tout en maintenant la même exigence par rapport au but et aux résultats à obtenir.

Dans la Constitution *Providentissima Mater* (27 mai 1917), Benoît XV constatait que les lois ecclésiastiques étaient devenues si nombreuses et se trouvaient dans des sources si différentes, que beaucoup d'entre elles échappaient à la connaissance des hommes les plus versés dans la science du droit. En instituant la Commission d'interprétation, le même Pape défendait aux Congrégations de publier de nouveaux décrets généraux sans une grave nécessité de l'Église universelle. Il serait donc tout à fait contraire aux intentions

du Souverain-Pontife, qui promulgua le Code, d'imposer, sous prétexte d'insertion implicite, toutes les prescriptions des constitutions, décrets et déclarations qui sont à la base de la nouvelle législation. Cela n'enlève pas aux décrets antérieurs leur très réelle importance ; impossible, sans les bien connaître, de fixer la portée du droit nouveau et de l'interpréter correctement. J. CREUSEN, S. I.

La Religion catholique en esprit et en vérité (*suite*) (1).

§ 2. La réception des sacrements et l'enseignement

BAPTÊME. — Les fidèles, semble-t-il, ne songent guère au caractère permanent imprimé dans les âmes par les sacrements de baptême et de confirmation ; ils ne s'en soucient pas, ils l'ont perdu de vue. Si, comme les catéchumènes des premiers siècles, ils n'avaient été admis à l'initiation chrétienne qu'après une période d'épreuves et de formation laborieuse, ils s'en souviendraient sans doute davantage, et en feraient plus de cas. L'homme n'apprécie que ce qui lui coûte, et il juge de la valeur des choses surtout par le prix qu'il y a dû mettre. Assurément si l'Église veut que l'enfant soit baptisé dès le bas âge, et confirmé avant même son entrée dans l'adolescence, son intention n'est pas, par cette anticipation du bienfait qui dispense de tout effort personnel, de favoriser dans l'adulte ou même dans l'adolescent, l'oubli d'un sacrement à la sainteté duquel il doit se conformer activement toute sa vie. Ce qu'elle veut, ce n'est pas seulement consacrer à Dieu les premiers moments de l'existence, et faciliter par cette communication précoce de la grâce et de la force de Dieu les premiers pas dans la vie, elle a aussi en

(1) Voir p. 23.

vue l'avenir : elle désire assurer mieux la persévérance et même favoriser la marche ascensionnelle de l'âme vers la sainteté par une mise en œuvre consciente, dès que l'enfant en sera capable, des divines ressources reçues à l'aube de la vie.

La responsabilité croît avec la grandeur du don. Dieu pousse la bonté jusqu'à inspirer à son Église de conférer sa grâce et ses dons dès l'âge le plus tendre, afin que le caractère de son amour s'imprime plus profondément dans la chair pécheresse et le moi humain ; le baptisé gardera donc toute sa vie une responsabilité plus grande pour avoir reçu une empreinte plus profonde. Il n'est que juste de le rappeler à nos chrétiens qui ont eu le bonheur d'être baptisés dans leur enfance, afin que ces pensées influent sur leur conduite. Pour ce surcroît de grâce, Dieu est en droit d'exiger une fidélité plus entière. Faute d'avoir eu l'attention attirée sur cette vérité, les fidèles ne perdent-ils pas, en partie, par manque de coopération, le fruit de la réception précoce du baptême?

La prédication préparatoire à la fête pascale (cfr. p. 26) offrirait, nous paraît-il, l'occasion d'expliquer le mystère de notre incorporation au Christ par le caractère baptismal, et de mettre en lumière cette considération que l'on doit se purifier de ses péchés, moins encore pour alléger le fardeau de sa conscience, que pour recouvrer la grâce du baptême. La cérémonie de la première communion solennelle, elle aussi, est de nature à donner le sentiment de ces réalités sublimes, et c'est là un bienfait de surcroît, que nous valut par contre-coup le décret sur la communion des enfants. On sait en effet que la communion solennelle est surtout comprise comme une profession publique de notre incorporation au Seigneur Jésus et une ratification personnelle des engagements du baptême.

Une autre circonstance encore paraît favorable pour raviver la conscience de cette appartenance au corps mystique

du Christ : c'est le baptême de nouveau-nés. Beaucoup de prêtres témoignent que dans les villes, les parents, parrains et marraines n'y voient qu'une cérémonie obligatoire, qui donne occasion à des réjouissances fort matérielles. L'idée de l' « entrée dans le corps mystique » leur est totalement étrangère. Le rituel, il est vrai, recommande d'expliquer le sens des cérémonies; mais cette prescription n'est guère pratiquée, ni praticable au moment du baptême. Quand le vicaire se trouve en présence de cinq ou six familles, où trouverait-il le temps? Parrains, marraines et amis s'impatienteraient, au moins intérieurement. Il serait donc désirable de s'y prendre de plus loin. En entretenant avec les parents des relations telles que spontanément ils fassent confidence de leur espoir prochain, le prêtre, au cours des conversations, pourrait saisir l'occasion d'enseigner le sens des rites, il pourrait même leur mettre entre les mains un petit livre ou un simple feuillet qui les explique. Il leur montrerait aussi chez leur enfant le recommencement de leur vie à eux, le baptême ouvrant la voie à l'eucharistie ; il les inviterait à renouveler en eux-mêmes la grâce baptismale, à s'unir au Seigneur, en une communion d'action de grâces, le jour où Il daigne, Lui, prendre leur enfant pour frère.

MARIAGE. — Ceci nous amène à parler tout de suite du sacrement de mariage. On sait trop comment dans nos grandes villes les gens du peuple se présentent à la confession qui précède immédiatement leurs noces ; quelle conception ils se font du mariage lui-même et de sa célébration à l'église. Le chanoine De Smet nous a décrit ce que depuis de longues années il a mis en pratique (1).

Quand les jeunes gens viennent annoncer qu'ils vont se marier, dit-il, ils sont généralement bien disposés. C'est le moment pour le curé de gagner davantage leur confiance, de

(1) *Pastor Bonus*, 1921, n° 4.

leur parler comme un père, en tête à tête, de les entretenir de leur avenir, des responsabilités naturelles et surnaturelles qu'ils vont contracter, de la perspective redoutable d'un engagement définitif, de la garantie de bonheur qu'apporte le sacrement reçu comme il convient : sacrement des vivants, sacrement d'amour sanctifié par le Christ. En développant ces graves considérations le prêtre en vient tout naturellement à montrer que le respect mutuel des fiancés attire la bénédiction divine ; que les époux étant appelés à se sanctifier l'un l'autre, il est juste que les fiancés se disposent à cette sanctification réciproque en se conduisant comme de vrais chrétiens. Ainsi, petit à petit, car ces avis paternels provoquent les aveux spontanés, il préparera la confession de mariage. En tout cas, il aura l'occasion de les avertir dûment de leurs devoirs ; il aura donc quelque chance d'obtenir le résultat que les confesseurs ont tant de peine à atteindre. Enfin quelques jours avant leur entrée dans la vie nouvelle, il tâchera d'avoir avec les futurs époux un dernier entretien où il les exhortera paternellement et solennellement. Voilà donc la confession convenablement préparée et le sacrement, non plus subi par un reste de tradition familiale, mais prévu, désiré, reçu avec pleine connaissance, en vue de sa valeur sanctificatrice, d'une manière vraiment chrétienne, humainement et surnaturellement digne. Les époux, après une telle préparation, oublieront moins le caractère sacré du lien qui les unit ; ils se souviendront que le Seigneur les a liés, et que la grâce qu'Il leur a donnée les accompagnera jusqu'au terme.

CONFIRMATION. — Nous exprimions plus haut le souhait que la Pentecôte ramenât l'exposé des dons et des grâces du Saint-Esprit. Ne pourrait-on pas, en outre, à l'époque de la confirmation, consacrer l'instruction du jour à l'explication du sacrement et de ses cérémonies imposantes? Ce serait le

moyen peut-être de mettre au cœur des parents des ambitions saintes, des ambitions de sacerdoce, pour leurs enfants.

PÉNITENCE. — Nous avons parlé ailleurs(1) de ces lamentables files de pénitents pour lesquels, faute de temps, on croit devoir se contenter du strict nécessaire. Ces pécheurs, jamais on ne peut les entreprendre sérieusement, et ils restent — l'expérience est là — parfaitement inchangés de longues années durant. Nous avons dit leur manière routinière d'énumérer pêle-mêle, fautes matérielles et péchés formels, sans avoir conscience, à ce qu'il semble, d'être plus coupables de ceux-ci que de ceux-là. Ils se confessent, sans paraître regretter véritablement quoi que ce soit, ni être décidés, pour tout de bon, à quelque effort réel. Hélas! les pauvres masses populaires sont habituées, dès l'enfance, à matérialiser de la sorte la vertu et le sacrement de pénitence.

Voici le jour de confession pour les enfants des écoles. C'est par fournées de plusieurs centaines qu'ils se succèdent en une matinée. On ne pourra donc leur accorder que quelques brèves minutes. Et pourtant il faudrait leur parler doucement, interroger brièvement, mais avec bénignité : une ou deux petites phrases amicales et senties; deux questions pour se rendre compte jusqu'où la conscience discerne déjà le mal et sa propre culpabilité; pour former insensiblement ces âmes tendres, pour leur faire comprendre que si Jésus exige d'eux l'aveu de leurs fautes au prêtre, c'est parce qu'il les aime. — On répond : « Pas le temps! » Car pour ces enfants surtout on se plaint de n'avoir pas le loisir nécessaire. Eh bien! un vicaire de grande ville nous racontait, il y a six ans, comment il était parvenu à réserver à ses chers enfants une ou deux heures chaque jour. Il les recevait par petits groupes, le soir, et leur formait la conscience. Une confes-

(1) *N. R. Th.*, t. XLVIII (1921), p. 281; t. XLIX (1922), p. 185.

sion un peu plus longue de temps en temps, permettait d'être plus bref une autre fois. Cet exemple nous paraît suggestif. Au contraire quel dommage et quel danger de faire passer mensuellement les petits par une confession sommaire et rapide, disons, un peu expédiée!

Ce n'est pas tout. Le curé ou le vicaire fait souvent à haute voix, en classe, un examen de conscience général, préalable à la confession. Cette pratique est excellente en elle-même. En indiquant qu'il faut préciser pour tels et tels péchés le nombre, et aussi certaines circonstances, par exemple « solus vel cum alio », qu'il est nécessaire de dire si c'est « *par sa faute* » ou non, il évitera de devoir recommencer très souvent à poser les mêmes questions au confessionnal, et gagnera du temps. Et c'est nécessaire! Mais cet examen lui-même doit être bien fait. Nous entendîmes un jour un prêtre, zélé, mais un peu pressé, faire cet examen général. Il énumérait les péchés les uns après les autres, sur un ton de parfaite indifférence. Quelle impression devait produire cette indifférence sur ces petits esprits? Il récitait ensuite les actes. Mais que disent à des enfants de sept à dix ans les formules trop générales et trop énergiques du catéchisme?

Nous en fîmes l'expérience. Au confessionnal, après la petite exhortation que nous rendions la plus concrète, la plus pratique et la plus dialoguée possible, à peine eûmes-nous dit : « Récitez votre acte de contrition », que d'entendre débobiner la formule nous étions brusquement ramené à la réalité. « Mon enfant, disions-nous alors aux tout petits, répétez mes paroles : Jésus, mon Dieu, j'ai beaucoup de regret d'avoir fait telle chose. Je ne le ferai plus ». Et à ceux qui étaient plus grands : « Mon Jésus, mon Maître et mon Dieu, vous voulez que je ne fasse plus telle chose. Vous voulez que je vienne les confesser afin de ne plus recommencer. Pour ne plus recommencer, je ferai ceci et cela, et si je

recommençais quand même, je reviendrais à la fin de la semaine. N'est-ce pas? Répétez, mon enfant! » Comme pénitence, nous songions : si je lui dis de réciter trois *Pater* et trois *Ave*, comment les dira-t-il? Et avec quel profit? Et nous cherchions la pénitence médicinale. En tous cas nous imposions la récitation *lente* d'une prière très courte. Mais si nous nous reportons au début de notre pratique des confessions d'enfants, où nous adoptions naturellement la pratique courante, nous nous rendons compte que nous faisions besogne superficielle, et que la grâce du sacrement eût dû être miraculeusement puissante pour suppléer à l'insuffisance évidente des soins que nous consacrions à chaque âme. Mais l'expérience permet-elle plus que la théologie de croire que la grâce supplée merveilleusement dans la majorité des cas?

EUCHARISTIE. — Les entretiens sur les fruits merveilleux de l'eucharistie c'est-à-dire sur la communion à la vie divine du Sauveur par la manducation de son corps et de son sang, et sur la participation à son sacrifice par la sainte messe, rentre, nous semble-t-il, dans la préparation pascale (cf. p. 28). Il serait bon toutefois de revenir sur la théologie du saint sacrifice et la communion, à une autre époque de l'année. La liturgie peut être ici d'un grand secours. Les Bénédictins propagent des missels, où le texte liturgique figure en langue vulgaire à côté du texte latin. Ne pourrait-on pas aller plus loin encore? Quand il s'agit des affaires de ce monde, on distribue programmes et brochures; pourquoi, à certaines solennités, ne pas remettre aux fidèles une feuille volante, où ils trouveraient, avec l'évangile du jour, une brève explication dogmatique de la fête? Il serait surtout désirable d'obtenir une participation plus active du peuple à la célébration des saints mystères. En d'autres pays, et même dans le nôtre, non seulement des scholae d'enfants, mais des groupes de jeunes gens chantent le *Gloria* et le *Credo*, non plus au jubé, mais

dans le vaisseau de l'église. Outre l'édification qu'en retire toute la paroisse et l'avantage d'unir plus intimement les assistants à l'action du prêtre, les exercices de la chorale offriront l'occasion de commenter les vérités du symbole et d'enseigner l'art de prier, tout en chantant. Ces morceaux liturgiques ne pourraient-ils pas être les premiers qu'on apprenne aux patronages ou aux cercles d'étude? Les enfants doivent être l'avant-garde, il ne faudrait pas qu'ils constituent toujours l'armée entière!

Mais ces enfants eux-mêmes, les privilégiés du Seigneur, les traitons-nous assez bien? Dans bien des paroisses, pour grossir l'assistance, on les convoque à la grand'messe, et on les relègue, pour qu'ils ne gênent pas les grandes personnes, dans une nef latérale, d'où ils ne peuvent ni voir l'autel, ni comprendre le prône. Ils ne peuvent donc ni chanter, ni voir, ni entendre; que voulez-vous qu'ils fassent? Les condamner à cet ennui, n'est en tout cas pas leur apprendre à prier, ni à aimer la sainte messe. L'épreuve est au-dessus de leurs forces. Notre Seigneur les eût mis devant, plus près de Lui, au premier rang, et les grandes personnes L'eussent regardé par dessus les petites têtes.

Nous ne pouvons pas encore arrêter nos ambitions. Il ne suffit pas que les chrétiens assistent avec intérêt à la célébration des saints mystères; ils doivent les reproduire dans leur vie. Il est donc nécessaire de leur inculquer que ces mystères, si divins qu'ils soient, ne sont encore qu'un moyen : le moyen dont Dieu se sert pour transfuser aux âmes la vertu de la passion du Christ. Au calvaire Jésus a mérité pour les pécheurs, par l'effusion de son sang, le courage du renoncement et du sacrifice dont il donnait l'exemple; et c'est pour communiquer cette force divine, si nécessaire, qu'il vient chaque dimanche, chaque jour, renouveler mystiquement le drame du Golgotha. Par ces considérations, le peuple chrétien comprendra la raison d'être du précepte de l'assistance à la

messe dominicale ; il appréciera le bonheur et les avantages qu'elle procure. Mais toute prérogative, répétera-t-on, engendre une responsabilité correspondante. La faveur et l'honneur insignes que Dieu fait aux chrétiens, exige donc que ceux-ci s'efforcent de se rendre dignes de se présenter à l'assemblée des fidèles, et ils n'auront, sans doute, plus trop de peine à admettre que c'est leur devoir strict de revivre ce sacrifice, surtout le jour du Seigneur. L'offrande qu'ils feront des renoncements que leur demande la sauvegarde de leur dignité chrétienne et personnelle, sera leur manière de s'unir à la sainte victime ; ce sera leur messe à eux.

La communion suggère des observations analogues. D'elle-même, *ex opere operato,* elle porte à l'abnégation salutaire, à la charité ; mais elle aussi demande la coopération. On peut s'endurcir contre la grâce croissante. Il n'y a pas de meilleur antidote contre la routine envahissante que la mortification pratiquée, soit comme préparation à la communion future, soit comme action de grâces. Par peur de sembler transformer la communion fréquente en récompense, ou d'exagérer les conditions de l'intention droite, on a un peu trop laissé dans l'ombre l'inéluctable et heureuse nécessité de l'ennoblissante coopération humaine. Voici que la croisade eucharistique apporte la réaction salutaire, entraînant à la communion fréquente et aidant au bon emploi de l'aliment divin.

Nous voudrions ajouter encore un mot. Comme le baptême des nouveau-nés, comme le mariage, pour produire ces fruits de rénovation, supposent une longue préparation que rendent seules possible des relations vraiment paternelles entre le prêtre et ses paroissiens ; ainsi et bien plus encore la croisade eucharistique demande que le pasteur connaisse ses brebis, afin de pouvoir discerner et choisir celles à qui il confiera ses agneaux. Mais cette constatation vaut pour tous nos ministères pastoraux ; elle s'applique à la communion solennelle, com-

munion unique parfois, de nos nombreux enfants du peuple. La sollicitude paternelle témoignée à l'enfant, dans les circonstances qui se présentent, le contact plus intime, amorcé au jeu, renouvelé dans les visites à domicile, permettraient au prêtre de trouver l'occasion d'avertir gravement l'enfant et même les parents : « il ne s'agit pas de faire la communion solennelle, par tradition de famille, ou pour la fête, ou parce que monsieur le curé insiste ». (On dirait que monsieur le curé ne vise pas plus loin : *Compelle intrare*, c'est toujours cela !) Non, dans ces entretiens on dira, on insistera : « la communion solennelle est un commencement, ce n'est pas une fin... C'est pour la vie. Si on s'y rendait avec l'intention de ne plus venir à la messe dès le dimanche suivant et de cesser de communier, ce serait là, pratiquement, approcher du Maître avec la pensée — qu'Il connaîtrait — de lui tourner le dos. » De tels avertissements, donnés en famille, préviendraient, seraient tout au moins de nature à prévenir, plus d'une désertion et l'on sait si les désertions sont nombreuses dans nos villes ! Ce serait une extension nouvelle de la méthode que nous avons vue appliquée avec succès au mariage ; c'est du reste la seule méthode humaine. Ni du haut de la chaire de vérité, où elle est trop générale, ni dans le secret du confessionnal, où elle est trop brève, la parole divine ne peut tomber assez profondément dans le terreau humain. Il faut qu'elle se fasse personnelle et qu'elle retentisse dans le cadre familier de la vie. Ainsi la grâce et la providence du divin Maître, tout en étant universelle, va pourtant à la rencontre de chacun de ses enfants pour le solliciter seul à seul.

EXTRÊME-ONCTION. — Ici encore, pour redresser les fausses conceptions et les pratiques défectueuses, la prédication ne suffit pas, il faut la persuasion personnelle, d'homme à homme. Ce seront donc, une de fois de plus, les relations

étroites que nous supposons entre le prêtre et ses paroissiens, relations nées jadis au jour de la première communion, rendues plus intimes lors des fiançailles et du mariage, entretenues par les visites, qui permettront de réagir efficacement contre la routine populaire qui s'obstine à redouter le sacrement des malades comme l'avant-coureur de la mort, et par conséquent à retarder le plus possible le recours au prêtre. Si le curé est vraiment considéré comme le père et l'ami de la famille, s'il a manifesté le désir d'être prévenu, en cette qualité, dès l'apparition d'une maladie un peu sérieuse, non pas pour administrer les derniers sacrements, mais pour compâtir et consoler, il effarouchera moins quand il viendra « pour voir le malade », et si, au temps de la santé et de la prospérité, il a eu l'art de diriger les conversations en les élevant des intérêts syndicaux aux considérations morales sur le devoir, le travail et la charité, du bien-être présent aux réalités de l'autre vie, on l'écoutera mieux quand il voudra faire comprendre que les saintes huiles donnent ce qu'elles signifient : l'onction consolatrice, le réconfort et le pardon ; qu'elles ne sont pas uniquement le sacrement des *mourants*, mais aussi des malades qui peuvent être sauvés du danger et que les prières de l'Église et la vertu sacramentelle elle-même, aident à recouvrer la santé.

CONCLUSION GÉNÉRALE. — Les sacrements ne seront reçus d'une façon vraiment digne, humainement et surnaturellement, que si le prêtre pénètre dans l'intimité des fidèles et si les rapports fréquents qu'il entretiendra avec eux, les amènent à apprécier et à aimer les trésors qu'il dispense. Il doit, dans sa bonté rayonnante, apparaître tout naturellement comme le ministre de Dieu, le coopérateur, le témoin et continuateur de Jésus-Christ. Il est nécessaire en outre qu'il accorde aux objets surnaturels l'attention, le soin, l'énergie, qu'il consacre aux entreprises sociales, et que son zèle cherche

pour propager le règne de Dieu la même perfection des méthodes qu'il juge naturellement de mise dans les affaires de ce monde.

Si par contraste nous réunissons en vue d'ensemble toutes les insuffisances qu'un prêtre tiède et donc routinier, acclimaterait dans sa paroisse, nous aurons le tableau désolant d'un culte devenu purement matériel, d'un catholicisme vidé, simple écorce d'une religion où il est merveilleux que la sève de la grâce puisse maintenir encore une vie languissante. Le baptême devenu une liturgie dont on ne comprend plus le sens profond, le caractère baptismal un souvenir à peine intermittent, l'incorporation au Christ dont il est le signe, presqu'ignorée, le péché conçu non comme un mépris grave des droits de Dieu, mais plutôt comme une faiblesse aisément pardonnable et qu'une fois confessée on se hâte d'oublier, la pénitence donc réduite à une démarche pénible mais toute passagère, la messe considérée comme une corvée hebdomadaire, la communion comme une chose lointaine et incompréhensible, le mariage comme une cérémonie, l'extrême-onction comme un rite dont on préférerait se passer, l'ordre laissé au clergé avec son mystère... que restera-t-il si la prière elle-même se matérialise au point de consister en formules avec lesquelles on ne se soucie pas d'accorder ses sentiments, moins encore sa volonté? Or le prêtre tiède, ou seulement routinier, amènera fatalement les fidèles à ne plus prier que des lèvres; car il mécanise la prière. Elle ne sera plus qu'un hommage commandé, un geste extérieur ou une démarche utilitaire; elle ne sera plus un entretien de l'âme avec Dieu.

(*A suivre*) Maurice CLAEYS BOÛÛAERT, S. I.

Bibliographie

R. P. Fr. Jos. Pie Mothon, O. P., **Institutions canoniques** à l'usage des curies épiscopales, du clergé paroissial et des familles religieuses, T. I. Des Personnes. Paris-Bruges, Desclée, 1922, (12 × 20), xxii-928 p.

Un exposé en langue vulgaire, suffisamment complet et sobrement commenté, du droit ecclésiastique serait appelé à rendre aux laïcs cultivés, aux communautés de Frères et de Religieuses, même au clergé, de précieux services; nous dirions volontiers qu'un tel ouvrage paraît indispensable. L'auteur des *Institutions canoniques* a voulu combler cette lacune et répondre à ce besoin. Quand on parcourt ce livre, on est d'abord frappé par le style correct et facile des traductions et des paraphrases du Code. Dans les conseils judicieux du P. Mothon se dévoile un homme d'expérience et qui connaît les nécessités de l'administration. Les nombreuses pages empruntées avec à-propos à S. François de Sales, à sainte Chantal, à S. Vincent de Paul, à de savants et pieux interprètes de l'ancien droit distinguent cet ouvrage des commentaires parfois si arides des canonistes de profession. — Malheureusement un examen plus attentif oblige bientôt à regretter que ces *Institutions* n'aient pas vu le jour avant 1918. L'auteur, auquel l'ancienne discipline paraît assez familière, apporte dans l'exposé du droit nouveau des principes et des solutions non seulement très discutés, mais hélas ! très discutables. Malgré les qualités d'ordre pratique que nous aimions à signaler, ce livre contient assez d'assertions erronées pour jeter l'incertitude et la confusion dans les esprits encore peu familiarisés avec la législation nouvelle.

Nous avons montré ci-dessus (p. 206, s.) que le *principe* énoncé dans les « *Institutions* » sur l'insertion *implicite* du droit ancien dans le nouveau est inadmissible. L'auteur a raison d'écrire : « Ce point est fort important » (a. 52). Les erreurs d'application seront donc fort graves.

La méthode. 1° Dans des chapitres importants, l'exposé part de l'ancien droit dont le texte est traduit et commenté ; le droit nouveau est alors ou tout-à-fait omis (a. 1244) ou simplement juxtaposé, avec des explications valables uniquement pour les anciens décrets (a. 1181). Conséquence : des modifications importantes échappent aux lecteurs et à l'auteur. Il maintient, p. ex., l'obligation de dénoncer les supérieurs coupables d'extorquer la manifestation de conscience alors que le Code est muet sur ce point; mais il n'a pas vu que désormais défense est faite même aux supérieurs *prêtres* d'exiger cette manifestation (c. 530).

2° Le législateur stipule en plusieurs endroits du Code qu'un doute sérieux sur le droit ou sur le fait supprime ou tempère l'obligation de la

loi (1). Peut-on dès lors proposer comme obligatoire des opinions, vivement discutées entre canonistes de valeur (probati auctores), sans même faire allusion à la controverse ou à l'opposition presque unanime des meilleurs interprètes? Est-ce pour réagir contre l'abus pédantesque des citations que le P. Mothon a tu systématiquement les interprétations et les noms des Blat, o. p., Bondini, o. m. c., Fanfani, o. p., Ferreres, s. i., Maroto, miss. f. i. c., Prümmer, o. p., Vermeersch, s. i.? Nous continuons à penser que les interprétations niées ou mises sérieusement en doute par plusieurs de ces canonistes sont douteuses en *droit*. Dès lors, on ne peut les proposer comme certaines dans un ouvrage en langue vulgaire, destiné à des lecteurs incapables de vérifier les textes et de consulter les commentaires développés. Cette méthode est d'autant plus défectueuse que très souvent le lecteur ignore si le texte du livre est une traduction littérale, une paraphrase libre ou un commentaire du texte officiel.

L'ordre du Code est complètement bouleversé en plusieurs endroits, mais la raison en est peut-être la nécessité de supprimer certaines parties et de grouper autrement les notions à l'usage des laïcs. Toute critique serait prématurée avant l'achèvement de l'ouvrage.

Notions, traduction, interprétations. Contentons-nous de quelques exemples.

1. « Le pouvoir de juridiction est dit *du for interne sacramentel*, quand il a pour objet l'administration des sacrements » (a. 378). Définition tout-à-fait inexacte, qu'on chercherait vainement chez tout autre moraliste ou canoniste. — « Le curé [entendez : tout curé] est une personne morale, en ce sens que tous les prêtres, qui se succèdent dans une même cure, y jouissent des mêmes droits, et y sont astreints aux mêmes devoirs » (a. 890). Voilà une notion de la personne morale tout à fait étrangère au Code. « Parochus est sacerdos *vel* persona moralis..., » dit le canon 451, § 1. L'auteur a compris *sacerdos seu* persona moralis, ne voyant pas que le curé peut être un individu ou une personne morale, par exemple un chapitre collégial ou cathédral (cf. c. 471, § 1 également mal interprété à l'a. 1031).

2. On sait que les Cardinaux (c. 239) et les évêques résidentiels (c. 349) peuvent choisir pour eux et leurs familiers un confesseur, auquel le droit confère, en vertu même de ce choix, les plus larges pouvoirs. « *Cardinales... facultate gaudent... 2° sibi suisque familiaribus eligendi sacerdotem...* L'auteur traduit : « Les Cardinaux... peuvent : 2° eux et leurs familiers choisir pour confesseur...; » « l'évêque résidant peut... 2° lui et ses fami-

(1) « Leges etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio iuris non urgent » (c. 15), « ... in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti, iurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno » (c. 209). « In dubio sive iuris sive facti reservatio [censurae] non urget » (c. 2245, § 4).

liers, choisir pour confesseur... » — Inutile d'insister sur la portée du contre-sens.

3. Bien que les curés puissent poser certains actes de juridiction au for externe, strictement délimités par le droit, on ne peut pas dire que « le curé a en propre la juridiction ordinaire, tant au for interne qu'au for externe » (a. 889). — Les commentaires sur le vœu simple de pauvreté appellent les réserves les plus expresses. Ayant gardé la capacité d'acquérir (1), le profès de vœux simples n'a pas besoin de permission pour accepter une succession (c. 580). Au c. 569, § 2, le Code lui reconnaît formellement le droit de régler librement, donc sans permission, l'usage des revenus de ces biens nouvellement acquis. La permission des supérieurs, fût-elle nécessaire, comme l'affirme à tort le P. Mothon, ne constituerait pas une *dispense* du vœu de pauvreté. Au contraire : en donnant cette autorisation, le supérieur permet d'agir conformément au vœu de pauvreté. — Contrairement à une autre assertion de l'auteur (a. 1430), on peut dire avec certitude que la violation de la clôture des Moniales en Belgique et en France n'entraîne pas l'excommunication réservée au S. Siège. La clôture papale *au sens strict* suppose la profession des vœux solennels, de l'avis unanime, pensons-nous, des canonistes ; les censures sont la sanction de la clôture papale au sens strict (2).

Les non-initiés comprendront-ils ces assertions, grosses de subtiles controverses : « La certitude sur la vocation religieuse, étant une *certitude morale*, n'est rien autre chose qu'une *opinion plus probable* sur l'existence de cette vocation... Pour émettre la profession des vœux, on doit exiger *un plus probable* atteignant à la *certitude* morale... S'il s'agit seulement de l'entrée au postulat, ou au noviciat, une opinion *légèrement plus probable*... suffit... Si la vocation est absolument *douteuse*, en ce sens qu'il soit *également probable* qu'une personne est appelée à vivre dans le siècle... » (a. 1269, p. 604) ?

D'autres exemples de grave inexactitude pourraient être apportés. D'après ceux-ci le lecteur jugera si l'ouvrage convient à des supérieurs laïcs et à des communautés religieuses. J. Creusen, s. i.

R. P. F.-A. Vuillermet. **La conquête des hommes.** Paris, Lethielleux (13 × 19 cm) 362 pages. — Prix : 7 fr.

Ce livre intéressant impose la sympathie ; matière brillante, auteur connu : « Un apôtre, nous dit une notice, à l'âme lumineuse et féconde ».

(1) Sauf disposition contraire et assez rare des Constitutions. — (2) Dans les réponses données par la commission d'interprétation au sujet des Moniales en Belgique et en France (22 mai 1919, 1er mars 1921), le P. Mothon confond une solution de doute avec un indult, et tire des conclusions totalement absentes du texte.

D'ailleurs, aux chapitres I, IV, XIII (p. 19, 82, 354), nous trouvons, peint par lui-même, le portrait de l'auteur sur les divers théâtres de son activité. A coup sûr, les jeunes gens seront entraînés par l'accent de cette parole chaude, qui eût été un peu trop sonore pour des oreilles du XVII^e^ siècle. C'est un mérite aussi d'avoir groupé les pensées des grands hommes sur des questions très actuelles, dans des citations précédant les chapitres, emplissant le texte et les notes au bas des pages : toutes convergent vers le thème central du livre : ramener les hommes au Christ pour sauver la cité. Peut-être l'abondance même des citations fait-elle un peu de tort à l'unité du plan et voile légèrement l'originalité bien réelle de l'auteur. Tout en aimant beaucoup l'ardeur conquérante de ces pages, nous les eussions voulues plus nerveuses dans leur structure intime.

Que deux exemples fassent entendre notre pensée. Il s'agit à la page 211 de la valeur des retraites fermées. On les décrit, faites « dans les allées ombreuses, en de longs *entretiens* avec un maître de la vie spirituelle, en des causeries avec d'autres âmes... » pour y prendre « la conscience de sa responsabilité ; » mais puisqu'il est question de la formation d'une élite, n'eut-il pas été essentiel de marquer que la retraite veut cette énergie de l'action qui se conquiert dans l'apprentissage de la victoire sur soi-même ? Au chapitre des catéchismes (p. 255-297), les citations très belles abondent sur la nécessité, la valeur, la poésie du catéchisme; nous eussions désiré plus de renseignements sur la méthode capable d'arracher le cours de religion au formalisme ou au genre sermon et d'en faire une éducation du sens religieux, une méthode par laquelle les élèves « évoquent, » « réalisent » leur foi dans des exemples adaptés à leur étrange facilité « d'humaniser » nos abstractions. Après avoir usé du droit de critique, que le R. P. Vuillermet souhaite loyalement voir rentrer dans ses antiques prérogatives, (p. 110), nous sommes heureux de pouvoir applaudir à son travail comme il se promet d'applaudir au bien fait par d'autres (p. 336).

E. M.

P. Caenen, s. i., **God met ons en wij met God.** 2^e^ Druk. Canisius-College. Nijmegen. Prijs : 75 cent.

Sous une forme attrayante par sa simplicité, cet opuscule expose la doctrine sublime de l'habitation dans l'âme sainte des Trois Personnes Divines. « Vos estis templum Dei. » Sur cette comparaison chère à S. Paul, l'auteur a composé une série d'entretiens entre Jésus et l'âme où l'onction réelle s'allie à la solidité doctrinale.

Dans la première partie, le disciple, rejoint par le maître sur le chemin d'Emmaüs, est conduit jusqu'au seuil de la « maison intérieure ; » dans la deuxième, assis à côté de Marie aux pieds du Maître, il entend celui-ci lui exposer les grandes vérités qui concernent son Incarnation, sa divinité et son humanité, Jésus pain de vie et lui-même temple de la sainte Trinité.

La troisième partie est un recueil de prières qui nourrissent l'âme du lecteur de ces consolantes vérités.

La science théologique du P. Caenen sait descendre jusqu'aux petits et leur tenir le langage qu'ils comprennent. Le dialogue a du charme et, par endroits, une délicieuse naïveté. F. C.

Manual de Liturgia sagrada según la última reforma del Breviario y del Missal y las novísimas disposiciones de la Santa Sede, por el R. P. Gregorio Martinez de Antonana misionero hijo del immaculado Corazón de María, Profesor de Derecho canónico. Prologo por el Licenciado D. Pedro de Masagasti. Maestro de Ceremonias de la Catedral de Vitoria. Tomo II. Madrid. Editorial del Corazon de María. (17 × 11 cm) 676 pp.

Nous avons rendu compte ici même (*N. R. Th.*, XLIX, 1922, p. 393) du tome I de cet ouvrage. Le tome II, dont l'objet est la liturgie du Rituel et de l'année ecclésiastique est conçu dans le même esprit et se distingue par la même exactitude et la même précision Traité des sacrements : doctrine du rituel, cérémonie de leur administration dans les conditions ordinaires et dans certains cas exceptionnels. — Traité de l'année ecclésiastique : question du calendrier à suivre, rédaction du calendrier, soit perpétuel, soit annuel du diocèse, d'un ordre religieux ou d'une église particulière ; principales fonctions liturgiques de l'année. En particulier le R. P. donne une description détaillée des cérémonies de la semaine sainte non seulement selon le rite ordinaire du missel, mais encore selon le rite plus simple que permet le *Memoriale Rituum* dans les églises paroissiales ne disposant pas d'un personnel suffisant pour suivre les rubriques du missel. En appendice nous trouvons un aperçu de quelques fonctions pontificales, de celles nommément dans lesquelles les prêtres ordinaires peuvent avoir à intervenir. L'auteur a tenu compte des tout derniers décrets, y compris celui du 9 août 1922. Jos. Pauwels, s. i.

P. Nicol, **Une Mystique bretonne au XVIII^e siècle.** — Madeleine Morice, Paris, Beauchesne 1922, (11 × 18 cm) 512 pp. Prix : 10 fr.

Curieuse et sympathique figure que celle de cette mystique bretonne. Il faut, pour la comprendre, discerner sa mission providentielle : confondre par la « folie de la Croix, » étalée avec éclat, l'orgueil rationaliste d'un siècle dont Voltaire est le roi. « Dieu », dit une voix intérieure à Madeleine, « Dieu se sert de vous pour faire éclater sa puissance et ranimer la foi. » Ce programme explique qu'une pauvre fille ignorante, elle apprendra à lire à vingt-huit ans, se trouve constamment au centre d'une mêlée où les puissances célestes sont aux prises avec les portes de l'enfer. Lutte extérieure

et intérieure : combats terribles avec « Grippis, » c'est le sobriquet dédaigneux dont elle affuble Satan, Satan qui la maltraite ou qui, pour la duper, adopte l'extérieur de personnes amies, de religieux même.

Intérieurement, c'est très souvent le désespoir qui monte en marée, la submergeant ou la ballottant comme un fétu de paille, puis, succédant aux bourrasques, le sourire de l'extase, des pâmoisons béatifiques qui la font se répandre en colloques amoureux. On dirait d'un pendule oscillant sans cesse de la lumière aux ténèbres et des ténèbres à la lumière. Mais, à coup sûr, une mystique. Car cette servante, cette gouvernante d'enfants de famille, cette institutrice de village écrit sur les plus hautes formes de l'oraison des choses dignes de l'auteur du « Chemin de la Perfection. » Moins lumineuse, moins épanouie surtout que sainte Marguerite-Marie dont elle rappelle l'accent, il faut que Dieu sans cesse lui prêche la confiance.

Il reste, il est vrai, dans cette vie étonnante, quelques points mal éclaircis : il y a les migrations mystérieuses d'une statuette de Notre-Dame ; il y a la fondation annoncée d'une maison charitable qui n'a point lieu en effet... Ce qui rassure, c'est l'héroïcité éclatante des vertus : pureté, humilité, obéissance, constance et force, à nous faire rougir nous, les hommes. Je ne m'étonne plus dès lors qu'au jour de l'enterrement de cette vierge, le vingt d'un mois de mars très rude, on ait vu l'aubépine fleurir les buissons encore sans parure au départ.

François Jansen, s. i.

Luis Mª Valensi, s. i., **San José** en el plan divino de la Redencion. Barcelona, Subirana 1921, (17 × 24) 32 pp.

Le P. Valensi rappelle très heureusement dans ce travail, nourri d'abondants textes scripturaires et patristiques, le rôle sublime confié au saint Patriarche dans l'économie de la Rédemption ; il a bien raison de protester contre l'attitude de certains dévots qui trop volontiers ne voient, dans la personne du glorieux Patron de l'Église, qu'un vieillard débonnaire.

On lit cette charmante plaquette avec un vif intérêt... au point qu'on en oublie de regretter l'exiguité excessive du caractère d'imprimerie.

E. T.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

L'abus de la mystique

La contrefaçon ne s'attache qu'aux choses excellentes, mais quand elle se généralise, elle rend suspects même les produits authentiques.

Les grâces intérieures, qu'on appelle d'un mot chatoyant « la mystique », sont sûrement choses excellentes, et les déprécier ou les proscrire serait s'exiler de la pure tradition chrétienne et sortir de l'orthodoxie.

Est-il cependant interdit de croire, est-il inopportun de déclarer, que la contrefaçon mystique, par son ampleur même, devient vraiment dangereuse et que le péril existe de voir les âmes les meilleures, les plus saines et les plus robustes, retourner à une sorte d'ascèse stoïcienne par dégoût des mièvreries sentimentales et des illusions dévotes?

Cette réaction anti-mystique commence à se dessiner; elle pourrait, comme celle du XVIII^e^ siècle, causer à la piété chrétienne un tort immense. Pour empêcher que la bonne monnaie soit rejetée à cause de tant de deniers subreptices, il faut dès maintenant faire le départ et signaler les erreurs dans les idées qui circulent, et les fautes dans les conseils qu'on distribue.

* * *

Tout le monde a été frappé du développement anormal qu'a pris depuis vingt ans ce nouveau genre littéraire : l'autobiographie pieuse. Je ne critique rien, et dans les livres parus sous le titre de *Journal d'âme*, ou de *Notes spirituelles* ou de *Lettres de direction*, il y a des œuvres excellentes. Les *Lettres de direction* sont d'ailleurs connues depuis S. Jérôme, encore que le style en ait varié, et la Sœur Cornuan recevait de Bossuet, pour calmer ses scrupules, des épîtres que tout le monde aujourd'hui peut relire. Le genre, en soi, n'a rien de condamnable, mais on conviendra que nulle part il ne faut plus de doigté, plus de modération.

Sous prétexte de raconter l'œuvre de Dieu dans leur âme, beaucoup de ces auteurs semblent surtout soucieux de s'occuper d'eux-mêmes et de se décrire. Les maîtres spirituels nous ont répété que mourir à soi, ne pas se considérer comme une chose rare, servir humblement, sans apprêt et sans fard, abdiquer toute prétention, était le premier et le dernier degré de l'échelle de Jacob. Pense-t-on vraiment que pour arriver à ce dépouillement surnaturel, à cette pauvreté d'esprit, le moyen le plus efficace soit de raconter copieusement tous ses états d'âme et de noircir des cahiers? Pourquoi d'ailleurs ce genre de littérature n'est-il cultivé que par des femmes? La piété catholique, si mâle, si rude même dans son adaptation impérieuse au réel, cette piété catholique prend insensiblement une forme vaporeuse et douce, un visage de jeune fille recueillie, et la grande voix de l'Église militante s'est changée, dans ces livres de femmes, en petits chuchotements de la confidence intime. Que ce soit une note dans le concert, c'est fort bien, mais à côté des cithares S. Jean, dans la Jérusalem céleste, introduit la voix des tonnerres et le souffle de l'ouragan.

Les âmes pieuses, et qui ont eu des « états », trouvent presque toujours, hélas! un directeur spirituel qui leur recommande de mettre par écrit toutes leurs grâces intérieures. Ces cahiers, qui n'étaient pas destinés à la publicité, sont néanmoins imprimés, et vont servir de pâture à de jeunes imaginations féminines... et parfois masculines. Par un dangereux phénomène de mimétisme, des personnes sans expérience, des débutants, veulent aussi passer par des états, et se découvrir des *voies* spéciales. Il n'est pas besoin d'être spécialiste en psychonévrose pour constater que la contagion des « récits intimes » est une des plus dangereuses. L'attrait même qu'exercent les confidences d'âme, ne va pas sans péril et tous les confesseurs savent qu'il faut se garder, non seulement des curiosités malsaines, mais encore des curiosités

pieuses. La meilleure manière de conduire les âmes et le moyen le plus sûr de les contrôler, c'est de les confronter avec le devoir quotidien, avec l'âpre devoir d'état, si totalement dénué de charmes et donc si peu propice à l'illusion.

Sous prétexte de « suivre sa voie spirituelle », on multiplie les fantaisies puériles. Il n'est pas nécessaire de comprendre ceci ou cela, disent des directeurs, il faut vous pénétrer de cette vérité dans l'oraison. Formule insensée et qui fait de la prière une pure méthode de suggestion. Évidemment il est plus laborieux pour un directeur de donner des raisons et d'instruire son pénitent; il est plus commode de le renvoyer à la prière et de lui dire de consulter Dieu, comme une sorte d'oracle intérieur. Mais cette tactique aisée conduit aux aberrations. Les anciens maîtres ne disaient pas qu'il n'était pas nécessaire de comprendre, mais qu'il n'était pas suffisant d'avoir compris. Ils voulaient qu'on ajoutât la vigueur de l'onction à la lumière de la doctrine et jamais ils n'ont rêvé de substituer la prière à l'intelligence.

Au lieu de consulter la raison, on préfère s'en rapporter à la grâce, comme s'il y avait antagonisme entre ces deux termes. Et sous prétexte de chercher des clartés et des inspirations dans la prière, on transforme ses fantaisies ou ses souvenirs en ordres et en propos divins. Ce qui suffit aux autres n'est plus du goût de ces prétendus mystiques. Et pour bien montrer qu'une vie nouvelle a commencé pour eux, ils se font donner un nom spirituel, un nom de fiançailles par Dieu lui-même. La pauvreté de ces inventions en décèle d'ailleurs l'origine très terrestre. Gabrielle a reçu « dans la prière » son nom céleste : elle doit désormais s'appeler Gabrielle de Jésus. Celle-ci se nommera Madeleine de la Résurrection; cette autre, qui dédaigne les travaux extérieurs et nécessaires, a entendu Dieu qui lui disait dans la prière son nom nouveau : Marie de Béthanie. Ce qui est grave, ce n'est pas de se vêtir de ces vocables, c'est de leur

attribuer une sorte de caractère immédiatement divin. « Dieu m'a dit dans la prière », cette petite phrase d'introduction sert de passeport aux propos les plus insipides. Si on réunissait en volume ces révélations filandreuses, on obtiendrait quelque chose de très semblable, hélas! aux révélations que font les grand'mères désincarnées dans les réunions des spirites. Les paroles divines ont un tout autre caractère, et leur discernement demande plus de prudence et même une certaine défiance respectueuse, qu'on ne trouve guère chez ces petites filles de vingt ans, pour qui la mystique est un genre.

Comprend-on que de jeunes enfants, des novices, des pensionnaires de couvent, rencontrent des directeurs spirituels assez aveugles pour leur mettre en main, comme livres de début, S. Jean de la Croix, Ruisbroek et les Révélations de la Sœur X ou Y. Ces filles pieuses, à l'imagination prompte, se croient dans la sainte Ténèbre, et sur la montée du Carmel; elles prennent en dégoût leur tâche scolaire ou familiale, elles s'exaltent dans une illusion absurde, et le sérieux tragique de la vie chrétienne disparaît dans des enfantillages. Le directeur leur fait porter un anneau au doigt — signe de l'union mystique — ou bien, ce qui est pire encore, il accepte ou propose de recevoir des billets, écrits à Notre-Seigneur, et qu'il glissera sous son corporal pendant la messe; il profitera inconsidérément de la crise religieuse de cette âme pour lui permettre des vœux définitifs. La pénitente sera comme Eustochium ou comme Jeanne de Chantal, et tout bon sens ayant sombré dans l'aventure, les parents, les proches, les domestiques paieront, hélas! de leur patience, les caprices et les fantaisies de cette dévote à demi délirante.

On pourrait mettre des noms — et beaucoup — sous le portrait de ce directeur et de sa pénitente. Je connais une maison d'éducation où un prédicateur recommandait à toutes

les élèves de réserver toujours à leur droite une petite place « pour leur Jésus ». Entrant dans les détails, il leur disait de ne pas s'asseoir juste au milieu d'une chaise, de ne pas placer devant elle, mais un peu de côté, leur assiette à table, « pour partager avec Jésus », et les surveillantes de dortoir, plus sensées que le prédicateur, devaient ramener ces petites têtes au milieu de l'oreiller, quand elles faisaient, après le coucher, la visite des chambrettes.

Remplacer le dogme par la psychologie, la vie de foi par le sentiment, la culture des vertus par le souci de l'analyse, tout cela est d'essence protestante et moderniste. Les mots sont gros, c'est vrai, mais les faits sont graves, et il n'est pas permis de jouer avec les âmes, même quand le jeu est de simple dévotion.

Il arrive ceci, c'est que dans les vocations rudes de l'enseignement, la pénurie des recrues sévit comme un désastre. Il arrive ceci encore, c'est que, déracinées moralement, pleines d'une nostalgie inquiète, des âmes que l'on a dégoûtées de leur état, rêvent de contemplation et d'oraison mystique et se plaignent que la lourde tâche quotidienne les empêche « de s'assimiler au Christ ». Comme si le Rédempteur n'avait donné l'exemple que d'une oraison pacifique, et comme si notre modèle était une sorte de Bouddha silencieux et reposé.

On a dénigré imprudemment ces vocations de religieuses enseignantes ou infirmières, ces belles vocations poudreuses, faites d'une abnégation sans limites, et qui se résument dans le seul mot : servir jusqu'à la fin. On les a dénigrées ou dépréciées, comme si elles étaient inférieures, et on leur a préféré des vocations « plus hautes ». Le nombre est inquiétant des personnes, pleines de prétentions et d'exigences d'ailleurs, et qui se présentent comme des « hosties ». Elles se sont offertes en victimes, et depuis ce jour elles considèrent que le genre humain tout entier leur doit des égards spéciaux.

Ces victimes ne réparent rien du tout, pas même le mal qu'elles causent, et loin que la concorde se rétablisse dans leur ménage ou leur famille, *peior scissura fit*. Elles ont oublié — leurs directeurs incessamment consultés ne leur ont pas dit — que la meilleure et la première manière d'être victime, c'était d'accomplir en perfection son devoir d'état. Dans notre société, où si peu de gens consentent à rester à leur place, est-ce que l'arrivisme spirituel va, lui aussi, faire son apparition? Est-ce qu'on va chercher le rare plus que le vrai, et le moi plus que Dieu?

La direction elle-même est parfois viciée. On rencontre des directeurs de conscience qui affirment, sans ombre de preuves, que les grâces de lumière ne viennent au pénitent que par eux, et que la Providence leur donne des yeux spéciaux, seuls capables de lire dans l'âme qui se confie à leur sagesse. Cet illuminisme entraîne les pires folies, et cet autocratisme n'est qu'une forme, assez odieuse, de l'orgueil. La Sainte Église laisse aux âmes la liberté de choisir leur confesseur et celle, plus grande encore, de choisir leur conseiller, si elles en désirent un. Personne n'a le droit de restreindre ce privilège, et les résultats montreraient au besoin qu'à enfreindre ces règles on ne recueille que des malheurs.

Pour l'honneur du sacerdoce chrétien, qu'on ne joue donc pas avec cette chose très sainte et très haute qu'est la mysti tique. Prétendre que tous les fidèles, tels qu'ils sont réellement dans l'Église d'aujourd'hui, sont appelés aux grâces d'oraison et qu'il faut les y conduire, ce serait, sans aucun doute, fermer les yeux à la clarté aveuglante des faits. Discutons les théories tant qu'on voudra, mais comprenons qu'une *conclusion* même logiquement déduite n'est pas encore une *application* légitime. Une conclusion ne dépend que de ses deux prémisses; une application pratique, mettant en jeu par contre-coup tout l'univers, dépend donc de l'état général des choses et non seulement de nos concepts.

Il est très facile, en servant des théories capiteuses à des âmes jeunes, de produire en elles une sorte d'ivresse religieuse et d'exaltation passagère. Présenter l'union mystique comme une réalité béatifiante, ineffable, et qu'on obtient « parce qu'on aime », c'est faire jouer toutes les puissances de séduction spirituelle, et, chez de jeunes femmes surtout, provoquer l'enchantement d'un beau rêve.

Mais les choses sont dures. Elles ne sont pas telles que nous les rêvons. Elles nous meurtrissent pour nous instruire. La grâce ne supprime pas nos défauts ; elle ne nous dispense d'aucune guerre. La nécessité de mourir pour vivre est toujours la loi spirituelle première. Le poids de la croix n'est pas allégé sur l'épaule de ceux qui suivent le Premier-né de toute la création, il n'y a pas de petits chemins de traverse qui conduisent facilement les âmes à la perfection et la route de Pâques passe sur le Calvaire : *per passionem eius et crucem.*

Jeter pêle-mêle tout le monde dans les voies mystiques, nourrir les débutants de ces nourritures raffinées, c'est infailliblement s'exposer aux représailles de la vérité.

Et plût au Ciel que tant d'âmes découragées, déçues, aigries, n'eussent jamais rencontré ces directeurs imprudents qui ont changé la simple vertu de leurs pénitentes en exaltation spirituelle, sans pouvoir empêcher le Réel de transformer tôt ou tard cette exaltation factice et maladive en amère saveur de dégoût, en incurable défiance et parfois en aversion totale des choses de Dieu.

P. CHARLES, S. I.

Les Lois pénales (*suite*) (1).

II. Possibilité.

Une loi pénale telle que nous l'avons définie, est-elle possible? Écartons d'abord une simple querelle de mots. Certains auteurs croient tourner la difficulté, en déclarant qu'un ordre de l'autorité obligeant *per modum legis poenalis*, n'est plus une loi au sens strict, mais une ordonnance; ils s'appuient sur saint Thomas, qui écrit: « non omnia quae continentur in lege, traduntur per modum praecepti; sed quaedam proponuntur per modum ordinationis cuiusdam, vel statuti obligantis ad certam poenam » (2). Affaire de vocabulaire, *lis de verbis*, cette distinction ne résoud rien. On pourrait, en effet, élargir le débat et se demander : peut-il exister non seulement des lois, mais aussi des prescriptions purement pénales, des statuts, constitutions ou règlements n'obligeant en conscience qu'à la peine prévue pour l'infraction. Laissons là les mots, attachons-nous au problème réel.

Nous prenons, nous tenons à le faire remarquer, le mot de *loi* dans son sens le plus large, comprenant non seulement les ordres de l'autorité suprême, mais aussi ceux des communautés subordonnées. Comme le dit Suarez: « Distinguere aliqui solent inter legem et statutum, quia lex dicitur proprie de lege pertinente ad totam communitatem alicui regi vel supremo principi subiectam, statutum vero dicitur proprie de lege municipali. Sic enim leges universitatum, collegiorum, religionum, etc., statuta dici solent. Sed hoc solum ad significationem vocabulorum spectat... Nam sine dubio statuta municipalia sunt verae leges; illis enim cum proportione conveniunt, quae hactenus de lege in communi, vel de lege humana dicta sunt, et ita saepe appellantur; et e converso leges communes et univer-

(1) *N. R Th.*, t. L. (1923), p. 113. — (2) II. II., q. 186, a9, ad 2.

sales vocari possunt statuta, et frequenter ita vocantur, quae vis vocis non minus in illas convenit » (1).

La question se ramène donc à ce point précis : une ordonnance de l'autorité, quel que soit son nom, peut-elle avoir pour effet d'imposer véritablement l'acte prescrit, sans obliger en conscience, de sorte que la transgression de cette ordonnance ne soit pas directement et *per se* un péché? (2)

Rien n'empêche, semble-t-il, une autorité humaine de porter de pareilles ordonnances, si elle le juge plus opportun dans telle ou telle circonstance. De même que le législateur peut n'obliger que *sub levi* dans une matière *ex se gravis*, comme on l'admet généralement, de même, s'il a des motifs sérieux, il peut ne pas urger toute l'obligation que la loi engendre *per se*, limiter l'obligation de conscience à la peine à subir, sans étendre cette obligation à l'acte même. Nous disons, notez-le bien : s'il a des motifs sérieux. Il ne peut, en effet, se laisser guider par l'arbitraire. Si sa volonté de restreindre l'obligation de la loi n'était pas raisonnable, si elle était, p. ex., contraire au bien commun, elle serait de fait inopérante, la loi garderait toute la force obligatoire qu'elle a *per se*.

Le législateur peut-il avoir des motifs sérieux et raisonnables de ne porter qu'une loi pénale? Parfaitement. Dans une communauté d'hommes qui tendent à la perfection, qui sont tous de bonne volonté et plutôt enclins à l'obéissance, le législateur atteindra aussi bien son but en n'obligeant pas directement en conscience qu'en exigeant la soumission sous peine de péché. Dans un noviciat ou un séminaire, p. ex., que la règle oblige directement sous peine de péché ou non, le résultat, croyons-nous, sera absolument le même. Les jeunes gens de ces établissements sont généralement si bien disposés qu'ils sont portés à observer la règle, même si la transgression

(1) *De legibus*, l. V, c. I, n. 7; *ed. cit.*, t. v, p. 414. — (2) *Ib.*, l. III, c. XXII, n. 5; p. 263.

n'entraîne pas un péché proprement dit, mais seulement une imperfection. Dans d'autres circonstances le législateur, tout en jugeant nécessaire d'exercer une certaine coaction, peut estimer plus utile de ne pas obliger directement en conscience pour ne pas trop exposer les sujets au péril de pécher. « Saepe potest expedire, comme le dit Suarez, ad pericula animarum vitanda hoc tantum modo cogere ad actum alias convenientem communitati. Quia coactio aliqua est utilis, et quod maior non fiat, est etiam utile animabus, et pertinet potius ad suavem providentiam quam ad rigorem » (1). Si donc il est certain que le législateur ne veut pas obliger, sous peine de péché, à poser l'acte, il est certain aussi que l'étendue de l'obligation doit se mesurer d'après cette intention ; elle ne s'étend pas au delà de ce que le législateur raisonnable demande ; par conséquent l'acte n'est pas directement imposé sous peine de péché. Nous disons, remarquez-le bien : n'est pas *directement* imposé sous peine de péché ; car très souvent la non-observation de la loi, même pénale, constituera une véritable faute morale ; seulement le péché ne provient pas de la loi elle-même mais d'ailleurs, de la loi naturelle, par exemple. Ainsi, considérons encore une fois comme pénale la loi sur le roulage interdisant les excès de vitesse : ne jamais excéder la vitesse maxima permise ne constitue pas pour le chauffeur une obligation de conscience ; néanmoins il commettra souvent un véritable péché en contrevenant au règlement ; et notamment, chaque fois que l'excès de vitesse exposerait des personnes au péril de se faire écraser ; mais alors ce n'est pas formellement la violation de la loi qui entraîne le péché, c'est uniquement la négligence d'un devoir imposé par la loi naturelle : ne pas mettre en danger la vie du prochain.

Tout cela nous semble très clair. De sérieuses objections ont cependant été élevées contre la possibilité des lois pénales. Il nous faudra donc les examiner.

(1) *Ib.*, l. V, c. IV, n. 6 ; p. 425.

1. Tout d'abord, dit-on, le concept de « loi purement pénale » contient une contradiction. Une loi qui n'engendre aucune obligation morale ne se conçoit pas. Il est de l'essence même de la loi de commander, d'obliger, de lier par un lien moral. Or quel autre lien moral peut-on imaginer, qu'une obligation de conscience? Du moment donc que l'autorité légitime porte une loi juste, celle-ci oblige en conscience, que le législateur le veuille ou non. Le législateur est libre d'édicter une loi ou de ne pas la porter, mais du moment qu'il la promulgue, elle oblige en conscience *ipso facto* (1).

Nous concédons volontiers tout le raisonnement. Nous n'hésitons même pas à renforcer l'objection en y ajoutant l'autorité de Suarez, très grande en cette matière. « Intentionem ferendi legem et obligandi per illam esse unam et eamdem, vel unam includere aliam, saltem implicite, ideoque quamlibet sufficere ad constituendam legem, » dit-il; le motif : « quia essentialis actus requisitus in voluntate legislatoris ad ferendam legem est voluntas obligandi subditos : nam haec est voluntas praeceptiva, sine qua non potest intelligi obligatio, nec etiam alia voluntas cogitari potest, quae per se necessaria sit ad legem. Igitur in lege humana haec voluntas est necessaria; ergo voluntas ferendi legem non est alia, nisi voluntas insinuandi subdito voluntatem obligandi illum : ergo voluntas ferendi veram legem includit voluntatem obligandi » (2).

Cette doctrine est la nôtre : Une loi sans obligation n'est pas vraiment une loi, mais s'il est essentiel à la loi d'engendrer une certaine obligation morale, il n'est pas essentiel que cette obligation de conscience porte directement sur l'acte que le législateur prescrit, il suffit que cette obligation de conscience ait pour objet la peine prévue en cas de transgression. Or cela se réalise pleinement dans la loi pénale telle que nous

(1) Cf. Linsenmann, *o. c.*, p. 82; K. Wagner, *Die sittlichen Grundsätze bezüglich der Steuerpflicht*, Ratisbonne, 1906, p. 52 et sv. — (2) *De legibus*, l. III, c. XX, n. 5; *ed. cit.*, p 254.

l'avons décrite. En d'autres mots, l'obligation de conscience subsiste, bien que autre soit son objet dans la loi morale, autre dans la loi pénale. Dans la loi pénale ce que le législateur impose en conscience, c'est la soumission à la peine. Il ne faut pas oublier la différence entre l'*objet* de la loi et la *fin* que le législateur a en vue. Le but du législateur quand il porte une loi pénale, c'est d'amener ses sujets à poser ou à omettre l'acte prescrit ou prohibé ; pour atteindre ce but, il oblige de se soumettre à la peine prévue, si le délit est constaté. La peine, voilà donc l'objet de la loi pénale, l'acte n'est que la fin de la loi. Or, comme le dit saint Thomas, et avec lui tous les théologiens, « finis legis seu praecepti non cadit sub praecepto ; » (1) pour observer la loi il suffit d'exécuter matériellement ce à quoi elle oblige ; donc, dans le cas d'une loi pénale, de subir la peine justement prononcée. Sans doute il vaut mieux se conformer à la fin de la loi ; mais il n'est pas question pour le moment d'établir ce qui est plus parfait, mais uniquement de connaître la limite de l'obligation. Tous les auteurs, même les défenseurs les plus ardents de la loi pénale, diront qu'il est plus parfait de poser l'acte que la loi a en vue ; qu'il est plus digne d'obéir sans se laisser guider par la crainte de la peine, mais, encore une fois, ces considérations sont en dehors du présent débat (2). En un mot : la loi pénale comporte, elle aussi, une véritable obligation de conscience ; la *nature* de l'obligation est la même dans toute loi, pénale ou morale, mais l'*objet* de l'obligation diffère. Dans la volonté du législateur nous pouvons considérer deux choses : d'abord la volonté de porter une loi et d'obliger les sujets, ensuite l'objet ou l'étendue de cette obligation ; la première est essentielle à toute loi, la seconde n'est qu'une spécification, qu'une détermination ultérieure laissant subsister la première. « Duo possumus in voluntate legislatoris considerare, dit Suarez (3),

(1) Cf. I. II, q. 100, a. 9 et 10. — (2) Biederlack, *l. c.* — (3) *De legibus*, l. III, c. XX, n. 4 ; p. 254.

unum est quod velit legem ferre et per illam subditos obligare ; aliud est, quod velit obligare ad hoc vel illud, ad hunc vel illum modum... Ex quibus primum commune est omni legi : secundum autem pertinet quasi ad speciem, seu determinationem legis. »

2. Les adversaires de la loi pénale invoquent volontiers l'autorité de saint Paul, qui, dans l'épître aux Romains, XIII, v. 1 et sq., inculque, dans les termes les plus graves, l'obéissance due aux autorités constituées : « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorité qui ne soit de Dieu, et celles qui existent sont établies par Dieu. De sorte que celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre voulu de Dieu ; or ceux qui résistent attireront sur eux-mêmes une condamnation... Il est donc nécessaire de se soumettre, non seulement à cause du châtiment, mais aussi par un motif de conscience » (1).

Il faut donc obéir aux ordres de l'autorité légitime, c'est certain et la sainte Écriture ne laisse aucun doute à ce sujet. Mais si le législateur lui-même ne veut, dans un cas déterminé, imposer d'autre obligation de conscience que celle de subir la peine, on ne pourrait dire que le sujet méprise l'autorité, ni même qu'il est désobéissant, quand il se conforme strictement à la volonté absolue du législateur. En vertu de quel droit serait-il tenu d'aller au delà de ce que les gouvernants eux-mêmes exigent ? Comme on dit vulgairement : il ne faut pas être plus catholique que le pape, il ne faut pas être plus royaliste que le roi.

3. Le seul fondement, riposte-t-on, sur lequel repose la possibilité des lois pénales, c'est le principe suivant : toute la force obligatoire de la loi dérive et dépend uniquement de la volonté du législateur. C'est, dit Koch, le refrain qui revient toujours, le grand mot des défenseurs des lois pénales : « das

(1) Traduction du P. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 310.

ist der stereotype Refrain, das sich stets gleichbleibende Schlagwort in der Beweisführung der Vertreter und Verteidiger der sog. Pönalgesetze. (1) » Or, ajoute cet auteur, cette assertion est insoutenable : la force obligatoire de la loi ne dépend pas de la volonté du législateur, elle dérive de la loi divine, elle est inhérente à la loi de par la volonté de Dieu et de par la loi naturelle. (2)

Encore une fois, nous le concédons volontiers. Il faut donc, en conscience, obéir à la loi. Mais jusqu'où s'étend cette obligation de conscience? Quel en est l'objet? Porte-t-elle directement sur l'acte ou seulement sur la peine? Voilà toute la question. Or, nous l'avons dit, s'il est essentiel à une loi d'obliger en conscience de quelque manière, l'étendue et l'objet de cette obligation peuvent différer: ils ne peuvent pas être complètement supprimés par le législateur, mais ils peuvent être restreints par lui pour un motif raisonnable; pareille restriction n'atteint pas l'essence de la loi. En portant une loi pénale, le législateur n'entend pas supprimer toute obligation de conscience, il en détermine seulement l'objet et explique où elle commence. (3)

4. On tâche encore de tirer argument de la doctrine de l'École. Il n'y a pas, enseigne-t-elle, d'actes *in concreto et in individuo indifferentes*. Il ne peut donc, conclut-on, être indifférent au point de vue moral qu'on pose ou qu'on omette l'acte prescrit ou défendu. Si donc la transgression de la loi n'est jamais un acte indifférent au point de vue moral, il est évident qu'une loi ne peut être purement pénale : toute loi est une loi morale et, au moins implicitement, toute loi oblige en conscience à poser ou à omettre l'acte qu'elle commande ou défend. (4)

(1) *Theologische Quartalschrift*, 1900, p. 258. — (2) *Theologische Quartalschrift*, 1900, p. 269; 1902, p. 595. Cf. K. Wagner, *o. c.*, p. 55. — (3) Cf. A. Müller, *Die staatlichen Gesetze in ihrer Beziehung zur sittlichen Weltordnung*. Dans *Festschrift zum Bischofs-Jubiläum*, Trèves, 1906, p. 361. — (4) *Theologische Quartalschrift*, 1900, p. 271.

Pour la quatrième fois nous concédons les prémisses de l'argumentation. Non, il n'y a pas d'actes *in concreto et in individuo indifferentes*. Mais peut-on en inférer qu'une loi pénale soit impossible ? Nous ne pouvons l'admettre. En effet, quand le législateur entend ne pas lier la conscience à poser l'acte, alors, sans doute, la transgression de cette ordonnance ne sera jamais, par elle-même, *per se*, un péché, mais il ne s'en suit pas que poser ou ne pas poser cet acte sera un acte indifférent au point de vue moral. Au contraire, cet acte sera toujours ou bon ou mauvais. L'action sera moralement bonne si la fin de celui qui agit et si toutes les circonstances sont bonnes ; l'action sera mauvaise (et il en sera ainsi le plus souvent), s'il poursuit une fin répréhensible, s'il se laisse conduire non par la raison mais par une passion déréglée (trop grand amour de ses aises, orgueil, etc.), s'il fait preuve d'une négligence ou d'une indifférence coupables, s'il scandalise le prochain, s'il expose celui-ci à quelque danger ou quelque dommage matériel ou spirituel, etc. Mais la malice de l'acte ne résulte pas de la loi elle-même, elle lui vient d'ailleurs, l'action n'est mauvaise que *per accidens et aliunde*. (1) Appliquons encore ces principes à des exemples concrets. A supposer que la loi sur le roulage soit une loi pénale, l'excès de vitesse ne constitue pas *per se* un péché ; mais souvent, ainsi que nous l'avons expliqué, *per accidens*, ce sera une faute, notamment chaque fois que l'imprudence du chauffeur exposerait les piétons ou les conducteurs d'autres véhicules au danger d'un accident. De même, si les statuts de séminaire ou les constitutions d'ordre religieux sont des lois pénales, le séminariste ou le religieux, en enfreignant la règle, ne commettra pas *per se* une faute morale ; mais, encore une fois, bien souvent *per accidens* cette violation entachera sa conscience, soit parce qu'elle résulte d'une négligence coupable, d'une passion désor-

(1) A. Müller, *l. c.*

donnée, d'un manque de souci de la perfection sacerdotale ou religieuse, soit pour un autre motif ou circonstance quelconque inspirant ou accompagnant cet acte.

5. On recourt, enfin, à la notion même de peine. Peine et faute, dit-on, sont corrélatives ; toute peine suppose une faute ; « omnis poena, si iusta est, peccati poena est » dit saint Augustin. « Poena et culpa correlative dicuntur », dit Gerson. Or la transgression d'une loi qui n'oblige pas en conscience ne constitue pas *per se* une faute ; on ne peut donc non plus infliger de peine pour cette transgression, à moins d'admettre qu'on peut être puni sans avoir commis de faute, ce qui est une contradiction. (1)

Cet argument ne vaut pas. Il faut en effet distinguer entre peine et peine, entre faute et faute. Toute peine, dans l'acception stricte et rigoureuse de ce mot, suppose une faute, d'accord. Mais on peut aussi entendre peine dans un sens plus large, pour tout mal, pour toute privation de bien infligée à quelqu'un ; pour frapper d'une peine, ainsi entendue, il faut une cause, sans doute, mais cette cause ne doit pas être nécessairement une faute morale, une faute théologique, comme on dit. « Sine causa, nisi subsit culpa, non est aliquis puniendus », dit la règle de droit (2), ce que saint Thomas explique : « secundum hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. » Voici le sens de ces paroles : quand on parle de peine il ne faut pas toujours entendre par ce mot une peine dans le sens strict, la punition d'une faute morale ; la sanction afflictive peut être considérée à un autre point de vue : la peur du mal pousse l'homme au bien, est « promotiva in aliquod bonum », comme dit encore saint Thomas (3). Comprise

(1) Koch. *Theologische Quartalschrift*, 1900, p. 276. — (2) R I, 23, in VI. — (3) « Poena dupliciter potest considerari : uno modo secundum rationem poenae ; et secundum hoc poena non debetur nisi peccato ; ... alio modo potest considerari poena, in quantum est medicina non solum sanativa peccati praeteriti, sed etiam praeservativa a peccato futuro, vel etiam

ainsi, en tant qu'elle constitue pour le législateur un moyen d'obtenir ce qu'il veut, en tant que par la menace il veut amener ses sujets à poser ou omettre tel acte, utile ou nuisible au bien commun, la peine ne présuppose pas une faute proprement dite, une faute théologique, mais seulement une faute dans un sens plus large, une faute juridique, civile ou politique, comme on l'appelle. Celle-ci s'explique comme suit : celui qui n'observe pas une ordonnance de l'autorité, bien que constituant une partie du tout, ne se conforme pas à ce qu'exige le bien de ce tout. En d'autres mots, pareille transgression est un délit au for externe ou civil et non pas au for interne ou divin, n'étant pas une faute théologique mais un délit juridique; elle ne peut donc être punie d'une peine au sens strict, mais bien d'une peine du même ordre, c'est-à-dire d'une peine au for externe, civile ou juridique. En ce cas cette punition n'est autre chose qu'une pression morale exercée pour obtenir qu'on se conforme au désir du législateur, une sorte de coaction ayant pour but de faire poser ou omettre l'acte prescrit ou défendu. (1)

6. N'y-a-t-il pas contradiction à obliger davantage à la peine qu'à l'acte qu'elle a pour but de provoquer? La peine est le moyen, avons-nous dit, l'acte à poser ou à omettre constitue la fin. Or le moyen doit se régler sur la fin; si la fin n'est pas obligatoire, le moyen peut-il l'être, la peine, dans le cas présent?

L'objection est spécieuse, elle n'est cependant pas, nous semble-t-il, sans réponse. Si l'action prescrite était pour le législateur la fin dernière, alors, sans doute, cette action serait obligatoire. Mais la fin dernière du législateur n'est pas cet acte particulier, mais le bien commun pour lequel l'autorité

promotiva in aliquod bonum : et secundum hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. » I. II. q. 108, a. 4. — (1) Cf. SUAREZ, *De legibus*, l. III, c. XXII, n. 10, *éd. citée*, p. 264; l. V, c. III, n. 7, p. 421; c. IV, n. 5, p. 424 et n. 13, p. 427. A. MÜLLER, *o. c.*, p. 362.

existe et porte des lois. Pour obtenir le bien commun il juge telle action utile ou nécessaire et pour ce motif la prescrit. Cet acte est donc pour le législateur la fin prochaine de la loi qu'il porte, mais il ne constitue qu'une fin secondaire, une des fins partielles dans la série des fins subordonnées l'une à l'autre, conduisant au bien commun ; en d'autres mots, l'acte n'est lui-même qu'un des moyens de promouvoir le bien commun, il n'est que le terme B dans le mouvement qui va de C à A, comme le dit saint Thomas ; il a donc à la fois le caractère de fin (relativement à C) et de moyen (relativement à A, fin ultime). (1) Cette fin intermédiaire ou partielle doit être atteinte, sans doute ; mais il y a différents moyens de la réaliser : le législateur peut imposer cet acte soit sous péché (loi morale), soit à la fois sous péché et sous peine (loi mixte), soit sous peine seulement (loi pénale). Si ces moyens sont tous les trois suffisants, il peut choisir l'un d'eux. Si donc, dans des circonstances données, le législateur ecclésiastique ou civil juge qu'une loi pénale est suffisante, s'il estime raisonnablement qu'il obtiendra ainsi sa fin partielle, s'il voit que le bien commun ne souffrira pas de cette restriction de l'obligation morale (condition nécessaire, rappelons-le, pour que le législateur soit autorisé à porter une loi pénale et pour que la restriction d'obligation produise son effet), il peut se contenter de ce moyen, vraiment efficace, sans user des autres qu'il aurait également pu choisir. La réalisation de la fin partielle — et partant de la fin ultime — est donc suffisamment garantie. Que peut-on vouloir de plus ? S'il n'obligeait pas en conscience à subir la peine, alors, au contraire, la fin partielle risquerait fort de n'être pas obtenue, le bien commun, fin dernière, se trouverait compromis ; le législateur n'agirait pas raisonnablement, une telle restriction n'aurait donc pas d'effet : voilà pourquoi il ne pourrait aller jusqu'à supprimer même cette obligation-là.

(1) I. II., q. 12, a. 2

De tout ce qui précède nous sommes, semble-t-il, autorisé à conclure que les raisons alléguées contre la possibilité de lois pénales ne sont pas suffisantes ; le concept de loi pénale n'implique pas une contradiction ; *ex parte rei* rien ne s'oppose à ce que l'autorité humaine, le législateur ecclésiastique ou civil, oblige les sujets à faire telle ou telle chose, non pas directement en conscience, mais en les obligeant seulement à accepter et à subir la peine prononcée en cas de non-observation.

La question de droit, la possibilité de lois pénales, nous semble tranchée. Reste à savoir s'il existe réellement de telles lois, question de fait.

(*à suivre*).

A. JANSSEN,
Professeur à l'Université de Louvain.

Commentaire des Indults

accordés aux Ordinaires d'Europe en matière de mariage (*suite*) (1).

II. Faculté accordée par la S. Congr. du Saint-Office.

Elle comprend :

A. Le pouvoir de dispenser :

1. Des empêchements de *religion mixte* en vue de rendre licite la célébration du mariage entre un catholique et un non-catholique.

2. De l'empêchement de *disparité de culte*, mais seulement « *ad cautelam* », dans le cas d'un mariage mixte imminent entre un catholique et un non-catholique, s'il survenait un doute sur la réception ou validité du baptême de la partie non-catholique.

Expliquons cette restriction : Cet indult du Saint-Office vise principalement, et de soi, l'empêchement prohibitif de

(1) Voir p. 124 et 182.

religion mixte, comme l'indique le titre même, et non pas l'empêchement dirimant de disparité de culte. Celui-ci n'est visé que subsidiairement et occasionnellement, c'est-à-dire : l'Ordinaire en même temps qu'il dispense de l'empêchement de religion mixte, peut, s'il y avait un doute sur la réception ou la validité du baptême de la partie non-catholique, dispenser de la disparité du culte. Une dispense qui aurait pour objet principal l'empêchement de disparité du culte n'est pas permise en vertu de cet indult.

En d'autres termes, l'Ordinaire ne pourrait accorder de dispense à une partie catholique désirant s'unir avec une partie infidèle qui certainement ne serait pas baptisée.

* * *

Venons maintenant aux **clauses et aux garanties** à observer dans la concession ou à l'occasion de la dispense. Certaines, d'après la teneur de l'indult, sont exigées comme conditions de validité, d'autres, au contraire, ne le sont que pour la licéité.

1° *Conditions nécessaires pour la validité.*

a) Est requise *une cause juste et grave.*

Dans le canon 1061, § 1, il est dit d'une façon absolue que l'Église ne dispense pas « nisi urgeant iustae ac graves causae ». Du reste, qu'il faille un motif, et un motif grave, cela ressort, vu la gravité de l'empêchement, du principe invoqué au canon 84, § 1; ce même canon pose comme règle que cette cause est exigée pour la validité. Et ici, il n'est pas loisible d'appliquer la dérogation du canon 1054, établie uniquement pour la dispense d'un empêchement mineur : or l'empêchement de religion mixte est compté parmi les empêchements majeurs.

Il convient sans doute d'alléguer une raison regardant le bien de la communauté, dans le genre de celles que propose Bangen, *Instructio practica de sponsal. et matr.*, Monaste-

rii, 1858-1867, IV, p. 20 sq., notamment : si la célébration de ce mariage mixte laisse espérer de grands avantages pour la religion catholique, ou s'il y a espoir de convertir toute une famille, ou si l'on croit ainsi écarter de grands scandales, etc. Ne sont pas exclues cependant, de nos jours, les causes d'ordre privé, comme l'exiguité de la commune, l'âge avancé, etc. Si ces causes, prises séparément, ne suffisaient pas, réunies elles peuvent constituer une cause déterminante.

b) Il faut que les fiancés aient donné les garanties prescrites : « coniux nempe acatholicus de amovendo a coniuge catholico perversionis periculo, et uterque coniux de universa prole catholice tantum baptizanda et educanda » (C. 1061, § 1, n. 2).

Cette garantie, d'après le canon 1061, § 2, doit être régulièrement donnée par écrit. L'écrit n'est pas demandé sous peine de nullité ; il n'est même pas toujours requis pour la licéité, mais seulement habituellement, si bien que l'Ordinaire pourrait dans un cas particulier passer outre (1).

c) Il faut que « ipse R. D. Ordinarius moraliter certus sit easdem impletum iri », c'est-à-dire que les garanties susdites seront observées par les parties.

Il ne suffit donc pas, pour la validité de la dispense, que les parties aient fourni des garanties chacune de leur côté, fussent-elles écrites et signées ; mais en outre il est exigé, d'après le can. 1061, § 1, que l'Ordinaire ait la certitude morale qu'elles seront remplies à l'avenir. L'une et l'autre exigence est introduite dans le texte par la particule *dummodo* (can. 39). L'Ordinaire doit donc, avant d'accorder la dispense, non seulement recevoir les promesses écrites des fiancés, mais encore posséder l'attestation du curé de la

(1) D'après VLAMING, o. c., n. 220, dans le diocèse de Harlem, on exige « que l'authentique soit signé *par deux témoins* et par *le curé*, et qu'il y soit apposé le sceau paroissial ».

partie catholique, témoignant avoir une certitude morale au sujet de l'accomplissement futur des promesses faites par les deux conjoints.

Il est bon d'exiger un double exemplaire signé de la promesse (1). L'un sera donné par le curé aux futurs époux, pour leur rappeler l'obligation qu'ils ont assumée, l'autre sera envoyé à la curie épiscopale, avec la supplique demandant la dispense et l'attestation du curé au sujet de l'accomplissement futur des promesses faites par les fiancés (2).

2° *Clauses à garder ou présupposées pour la licéité.*

a) On suppose que « ante nuptias, pars acatholica ad veram religionem adduci aut catholica ab ipsis nuptiis absterreri nequiverit ».

En effet, avant de recourir à la dispense pour religion mixte, il faut essayer, dans la mesure du possible, de convertir la partie non-catholique, et, si on n'y peut réussir, l'Ordinaire ainsi que le curé doivent tâcher de détourner de ce mariage la partie catholique. Can. 1061, n° 1.

b) On doit inculquer à la partie catholique l'obligation qu'elle a de travailler prudemment à la conversion du conjoint

(1) Formule en usage dans le diocèse de Bruges : « 1. Je soussigné... domicilié à... m'engage, par les présentes, à laisser baptiser et élever dans la religion catholique, apostolique et romaine, tous les enfants de l'un et l'autre sexe qui naîtront de mon futur mariage avec... domiciliée à..., et à leur laisser, à eux et à ma future épouse, la liberté pleine et entière de remplir tous les devoirs de la religion catholique.

En foi de quoi, j'ai signé le présent acte de ma propre main.

Fait en double à... le...

2. Je soussignée... domiciliée à ... m'engage, par les présentes, à faire baptiser et élever dans la religion catholique, apostolique et romaine, tous les enfants de l'un et l'autre sexe, qui naîtront de mon futur mariage avec ... domicilié à ...

En foi de quoi j'ai signé le présent acte de ma propre main.

Fait en double à ... le ...

(2) Dans le diocèse de Bruges, un décret de la Congrégation prosynodale, en l'année 1922, ordonne aux curés de joindre à leur supplique, en vue d'obtenir la dispense, « scripto exaratae et a partibus subsignatae cautiones ».

non catholique. Can. 1062. La partie catholique est tenue d'amener par ses prières et ses exemples son conjoint à la vraie foi; elle n'est pas tenue pour autant à le presser d'embrasser la foi catholique par des instances importunes, ni à discuter avec lui au sujet de la foi (1).

c) Les fiancés doivent être prévenus par l'Ordinaire ou le curé de la défense portée par le c. 1063, § 1, à savoir que « ante vel post matrimonium coram Ecclesia initum, ministrum quoque acatholicum ad matrimonialem consensum praestandum vel renovandum adire non posse »; et cela, sous peine pour la partie catholique d'encourir l'excommunication latae sententiae, réservée à l'Ordinaire, suivant le c. 2319, § 1, num. 1 (2).

Le terme de « ministre » est pris ici dans le sens rigoureux : « uti sacris addictus ». Car le code, d'après le can. 1063, § 3, ne reprouve pas que « lege civili iubente, coniuges se sistant etiam coram ministro acatholico, officialis civilis tantum munere fungente, idque ad actum civilem dumtaxat explendum, effectuum civilium gratia ». Il faut cependant que le ministre acatholique ne sorte pas de ses fonctions d'officier d'état-civil; et il n'est pas permis de se

(1) Cfr Vlaming, *o. c.*, n. 224 et 239. — (2) Jusqu'ici on avait coutume d'imposer dans les indults et les rescrits l'observation de cette obligation de travailler à la conversion du conjoint non catholique, comme condition de dispense, et d'exiger cette promesse. Souvent on prescrivait la même chose au sujet de la défense d'aller trouver un ministre non catholique. Cependant, depuis un certain temps déjà, on a commencé à introduire quelque adoucissement dans cette discipline; ainsi, pour ce qui concerne la défense de s'adresser à un ministre non catholique, le Saint-Siège permettait quelquefois de laisser les conjoints dans la bonne foi; parfois il permettait de remettre ou du moins de ne pas exiger expressément la condition de travailler à la conversion du conjoint non catholique.

Avant le décret de la C. S. O., du 4 mai 1887, on avait coutume aussi dans les rescrits et les indults d'insérer cette clause spéciale : « Sauf pour les Italiens qui n'ont pas certainement abandonné d'une manière définitive leur domicile en Italie ».

présenter devant lui, s'il agit à la fois comme officier de l'état civil et comme ministre religieux. C'est le cas en Angleterre.

Le code continue : « si parochus certe noverit sponsos hanc legem violaturos esse vel iam violasse, eorum matrimonio ne assistat, nisi in gravissimis causis, remoto scandalo et consulto prius Ordinario ».

d) Une disposition spéciale vise le cas suivant : au moment où il faut donner la dispense, les parties *vivent en concubinage*, qu'elles aient ou n'aient pas voulu contracter mariage devant un ministre non catholique ou devant un magistrat civil. Voici ce que cette disposition comporte :

1. Si la cohabitation n'a produit aucun scandale, rien de spécial n'est exigé ; dans le cas contraire, il faut le faire cesser par des moyens opportuns. Aucun moyen particulier n'est spécifié : on demande seulement que ce moyen soit vraiment efficace. Le plus ordinaire sera la séparation, ou du moins, si ce remède est impraticable, la déclaration faite par les futurs époux, devant le curé et deux témoins, qu'ils se repentent du délit commis ainsi que du scandale donné et qu'ils en demandent pardon.

2. Il est nécessaire de préparer convenablement la partie catholique, à recevoir en état de grâce le sacrement de mariage ; il faut donc qu'elle se soit confessée et ait, s'il y a lieu, reçu au préalable l'absolution de l'excommunication encourue pour avoir attenté de contracter mariage devant un ministre acatholique. En droit strict, cette absolution devrait être accordée au for externe ; cependant, sauf décision contraire de l'Évêque, on peut se contenter de l'absolution au for interne, même sacramentel, et donner sans plus l'autorisation de s'approcher des sacrements : à moins toutefois que la cause n'ait été déférée au tribunal ecclésiastique, ou que la nécessité d'étouffer le scandale ne demande une autre conduite. D'ailleurs le canon 2251 déclare expressément : « in interno

[foro] absolutus, remoto scandalo, potest uti talem se habere etiam in actibus fori externi », à condition toutefois que l'Ordinaire n'urge pas la censure au for externe.

Une fois l'absolution de la censure donnée, il faut encore imposer une pénitence canonique, outre la pénitence sacramentelle qui accompagne l'absolution sacramentelle.

Remarque. Le présent indult permet (sous A) à l'Ordinaire, supposant remplies les conditions requises, de dispenser de l'empêchement de religion mixte, tant pour les mariages déjà contractés que pour les mariages futurs. Il peut se faire en effet que l'union entre la partie catholique et la partie non catholique soit invalide, non assurément en vertu de l'empêchement de religion mixte, puisqu'il n'est qu'un empêchement prohibant, mais pour une autre raison ; par exemple par défaut de forme juridique (can. 1094), le mariage ayant été contracté devant l'officier civil ou un ministre non catholique. La nullité peut provenir aussi d'un autre empêchement dirimant (1). Dans ce cas il est nécessaire de dispenser de l'empêchement de religion mixte pour pouvoir procéder à la revalidation du mariage. Cette revalidation l'Ordinaire peut la faire en vertu de cet indult (sous A), pourvu toutefois que l'empêchement, cause de l'invalidité du premier mariage, ne dépasse pas le pouvoir du même Ordinaire.

Que l'Ordinaire puisse se servir de cet indult, même en vue de revalider un mariage, par revalidation simple, cela suit du principe posé plus haut (I, A, 2°). Qu'il puisse dispenser de l'empêchement de religion mixte, en même temps qu'il dispense, en vue de revalider une union, d'un autre empêchement pour lequel il a le pouvoir nécessaire, nous le concluons du canon 1049, § 2, où d'une façon générale lui est concédé le pouvoir de dispenser en même temps de tous les empêchements qui se

(1) On suppose que le mariage a été contracté avec l'intention de donner un vrai consentement matrimonial : autrement, en effet, on ne le considérerait pas comme un mariage *contracté*.

présentent dans un même cas, pourvu que son pouvoir s'étende à chacun d'eux en particulier.

* * *

B. La faculté concédée par le Saint Office comprend le pouvoir de revalider par la *sanatio in radice* les mariages *mixtes* qui auraient été contractés invalidement par une partie catholique et une non catholique, liées réciproquement par un empêchement de religion mixte, ou peut-être même de disparité du culte, étant donné le doute qu'on pourrait avoir au sujet de la validité du baptême de la partie non catholique. Mais cette concession est limitée aux mariages mixtes : « attentata coram officiali civili vel ministro acatholico ».

Ici encore, comme sous la lettre A, différentes garanties sont exigées ; les unes conditionnent la *validité* même de la dispense ; les autres n'intéressent que sa licéité.

1° *Conditions nécessaires pour la validité.*

a) La première condition requise est « dummodo consensus in utroque coniuge perseveret » : à savoir, un consentement vraiment conjugal et naturellement suffisant, tel qu'on le suppose dans le premier mariage apparent ; il faut tenir compte des remarques faites précédemment (sous I, D, 1°). Il est nécessaire de s'assurer de la suffisance de ce consentement matrimonial, principalement en cas de mariage purement civil.

b) La seconde condition est l'impossibilité de faire renouveler ce consentement selon la forme prescrite par le droit, c'est-à-dire devant le curé du lieu et deux témoins.

Il importe peu que cette impossibilité provienne des inconvénients graves qu'il y aurait à avertir la partie non catholique de l'invalidité du mariage (avertissement nécessaire pour le renouvellement du consentement), ou des mauvaises dispositions de la partie non catholique qu'on ne pourrait amener

soit à renouveler son consentement devant l'Église, soit à donner les garanties nécessaires dont nous avons parlé plus haut, c'est-à-dire les garanties pour la préservation de la foi dans la partie catholique et pour l'éducation catholique des enfants.

Le grave inconvénient que l'on redoute de l'avertissement donné à la partie non catholique, se ramène généralement aux dommages que causerait à la partie catholique la désertion probable de son conjoint, dommages qui l'atteindraient soit dans sa fortune, soit dans ses enfants.

Au sujet des mauvaises dispositions de la partie non catholique qui refuse de renouveler son consentement devant l'Église, remarquons ceci : le Saint Office suppose qu'on ne puisse obtenir la rénovation du consentement, sous aucune forme, pas même par mandataire. Parfois, en effet, un non catholique refuse de se présenter en personne devant un curé catholique, mais consent à ce qu'un mandataire se présente en son nom.

Enfin, signalons l'adoucissement considérable apporté par le Saint Office à l'ancienne discipline, en faveur de la partie catholique bien disposée, dans le cas assez fréquent où le conjoint non catholique refuse de fournir les garanties demandées(1). L'Ordinaire peut revalider, par la *sanatio in radice*, un tel mariage, pourvu que soit écarté tout péril de perversion (can. 1060)(2).

(1) Déjà, dans la discipline en vigueur avant le Code, le S. Siège avait parfois admis des adoucissements sur ce point. Ainsi, en 1914, l'Evêque de Bruges avait obtenu un rescrit de sanation en faveur d'une catholique qui avait contracté invalidement mariage avec un acatholique, dont le baptême était douteux ; le mariage avait été célébré devant un ministre hérétique, mais il y avait eu véritable consentement matrimonial : l'homme refusait de donner les garanties, et de renouveler son consentement devant l'Église.

(2) Cet adoucissement, permettant de revalider le mariage par sanation, malgré les mauvaises dispositions de la partie non catholique au sujet des cautions, ne peut être appliqué à la faculté de dispenser dont il est question plus haut, sous la lettre A ; cette faculté-là ne peut être exercée que si on croit sérieusement que les garanties seront observées.

c) La troisième condition requise est l'absence de tout empêchement dirimant « super quo ipse dispensandi aut sanandi facultate non polleat ». Par conséquent, et la chose va de soi, la présence d'un empêchement qui échappe au pouvoir de l'Ordinaire s'oppose à l'exercice du pouvoir de revalider par la *sanatio in radice :* dans ce cas il faudrait recourir à Rome.

Mais la présence de tout autre empêchement dont l'Ordinaire peut dispenser, en vertu soit de son pouvoir ordinaire, soit d'un pouvoir délégué, n'entrave pas l'exercice de la présente faculté. Il n'est pas nécessaire, notons-le, que l'Ordinaire ait pour cet empêchement particulier le pouvoir de revalider par sanation, comme il l'a pour les empêchements mineurs (I, D), mais il suffit qu'il ait le simple pouvoir de dispenser. Ainsi l'Ordinaire, jouissant de l'indult de la S. C. des Sacrements, pourrait au moment de la visite pastorale, revalider par sanation un mariage mixte contracté devant un magistrat civil ou un ministre non catholique, malgré un empêchement d'affinité au premier degré en ligne collatérale ou de consanguinité au second degré.

* * *

2° *Clauses* à remplir *pour la licéité.*

a) L'Ordinaire lui-même doit sérieusement avertir la partie catholique de la gravité de la faute commise par elle en voulant se marier devant le magistrat civil ou le ministre non catholique, et il doit lui imposer une pénitence salutaire, indépendamment de la pénitence sacramentelle imposée par le confesseur (cfr. A, 2°, d), et si la partie catholique s'était présentée devant un ministre non catholique, il faudrait lui donner l'absolution de la censure, selon ce qui a été dit précédemment.

b) Le même Ordinaire doit déclarer à la partie catholique les conséquences juridiques de la sanation : à savoir que le

mariage devient valide et par suite indissoluble de droit divin et que les enfants nés ou à naître sont légitimes. En effet, les enfants qui naîtront après la sanation sont, par le fait même, légitimés, puisqu'ils naissent d'un mariage légitime ; les enfants nés avant la sanation sont légitimés par la sanation elle-même, même s'ils étaient « spurii » : car en vertu du can. 1051, « per dispensationem super impedimento dirimente concessam... ex potestate delegata per indultum generale... conceditur quoque eo ipso legitimatio prolis, ... excepta tamen adulterina et sacrilega ».

c) Une autre obligation incombe encore à l'Ordinaire : de rappeler à la partie catholique « obligationem, qua semper tenetur, pro viribus, tutandi baptismum et educationem universae prolis utriusque sexus, tam forte natae, quam forsitan nasciturae, in catholicae religionis sanctitate et prudenter curandi conversionem coniugis ad fidem catholicam ».

d) L'Ordinaire doit veiller à ce qu'il y ait une preuve, au for externe, de la revalidation du mariage et de la légitimation des enfants. Il ordonnera donc que « documentum sanationis cum attestatione peractae exsecutionis diligenter custodiatur in archivo curiae pastoralis : insuper procuret, nisi id inopportunum iudicaverit, notitiam sanationis, cum indicatione diei et anni, transcribi in registro baptizatorum ad marginem actus baptismalis partis catholicae. »

Remarques : 1. On rappelle la règle établie au can. 1057, à savoir que dans chacune, soit des dispenses (lettre A), soit des sanations (lettre B) à accorder, « l'Ordinaire doit faire mention expresse de la délégation apostolique ».

2. La faculté donnée par le Saint Office vaut « jusqu'à l'année de la prochaine relation diocésaine » ; ce temps écoulé, le nombre soit des dispenses, soit des sanations concédées, doit être communiqué à la S. C. du Saint Office.

3. La taxe à exiger en général est de 15 fr., à part les cas dans lesquels l'Ordinaire juge qu'il faut la diminuer ou

en dispenser, à cause de la pauvreté des demandeurs ou pour toute autre cause ; le total de ces taxes doit être envoyé directement au Saint Office à la fin de chaque année, soustraction faite cependant d'un cinquième « que l'Ordinaire pourra retenir pour ses nécessités propres et celles de son diocèse ».

III. **Faculté de la S. Pénitencerie.**

A. Le pouvoir de dispenser du *vœu réservé de chasteté*, « *ad petendum debitum coniugale* ». L'Évêque a donc le pouvoir de restituer « licentiam petendi debitum » à celui qui, ayant contracté mariage alors qu'il était lié par un vœu réservé de chasteté, n'avait pas le droit de demander le « debitum coniugale ».

L'époux ainsi dispensé n'est pas libéré de son vœu : seulement malgré son vœu il peut licitement demander le debitum à son conjoint. En d'autres termes le vœu est maintenu, mais cet effet est suspendu aussi longtemps que dure le mariage actuel (1).

Cela posé, l'époux dispensé, outre le péché contre la chasteté, commet une faute contre son vœu et partant contre la vertu de religion, chaque fois qu'il use du mariage d'une façon illégitime ; après la mort du conjoint le vœu lui défend de contracter un nouveau mariage, sans avoir obtenu au préalable la dispense.

Remarquons que, suivant la teneur de l'indult, la faculté de dispenser « ad petendum debitum » est restreinte au vœu de chasteté, émis *en particulier*, c'est-à-dire en dehors de toute congrégation religieuse. Dans le cas contraire, le vœu ressortirait au for externe et par conséquent dépasserait les limites du pouvoir accordé. Nous avons dit plus haut, au 1er §, que la faculté est restreinte au seul for interne.

Le texte rappelle aussi qu'il s'agit du seul vœu *réservé*,

(1) Cf. plus haut, I., A, 2°.

« c'est-à-dire du vœu de chasteté parfaite et perpétuelle, émis d'une façon absolue après 18 ans accomplis » (can. 1309). Un vœu de chasteté non réservé, l'Ordinaire peut en dispenser en vertu de son pouvoir ordinaire, selon le can. 1313, nº 1, et cela sans restriction. Donc il peut supprimer le vœu lui-même avec tous ses effets et par conséquent rendre aussi la faculté de demander le debitum (1).

* * *

B. L'indult comprend en outre le pouvoir de dispenser « super occulto criminis impedimento, dummodo sit absque *ulla machinatione* », tant en vue d'un mariage futur que pour revalider un mariage déjà contracté.

Au sujet de cette faculté, il est bon de noter :

1º La concession est limitée au crime *occulte :* est exclue la faculté de dispenser pour un crime public en fait. Cette restriction suit d'ailleurs de la nature même de cette faculté. Nous avons dit au 1er § qu'elle concerne uniquement le for interne.

2º Elle est limitée au seul crime *absque machinatione*, c'est-à-dire au crime résultant de l'adultère accompagné de promesse ou de tentative d'union : est exclu au contraire le crime résultant de l'adultère accompagné de meurtre, ou du seul meurtre.

3º La faculté de revalider un mariage contracté s'entend de la *simple* revalidation ; l'Ordinaire ne peut donc, en vertu de cet indult, revalider par *sanatio in radice*. Lorsqu'il dispense par voie de simple revalidation, le renouvellement du consentement est requis pour la validité de l'acte (can. 1133)

(1) L'Ordinaire peut aussi, en vertu de l'indult de la S. C. des Sacrements, dispenser du vœu *réservé* de chasteté, en vue de demander le debitum ; car le pouvoir de dispenser d'un vœu, en vue du mariage à contracter ou à revalider, contient en soi le pouvoir de dispenser pour pouvoir demander le debitum.

— les pseudo-époux doivent être avertis en ce sens — et il faut pour ce renouvellement que la nullité du mariage précédent soit auparavant connue (can. 1134).

Cependant, comme il s'agit d'un empêchement occulte et d'une nullité occulte de mariage, le renouvellement du consentement n'est pas toujours exigé de la part des deux pseudo-conjoints, selon le can. 1135, § 2 et § 3 ; si l'empêchement est « inconnu à une des parties, il suffit que la seule partie consciente de l'empêchement... renouvelle, pourvu que l'autre persévère dans le consentement donné autrefois » (1) ; le consentement ne doit être renouvelé par les deux parties que si l'empêchement occulte est connu des deux parties.

Il suffit aussi, étant donné le caractère occulte de l'empêchement, que le consentement soit renouvelé en particulier et en secret : ce qui peut se faire entre les seuls pseudo-époux, et cela par n'importe quel signe externe ; il vaut mieux cependant et il convient que, si rien ne s'y oppose par ailleurs, ce renouvellement se fasse en présence d'un prêtre, du confesseur par exemple, mis au courant de la nullité.

4° L'Ordinaire qui donne la dispense doit imposer une *grave et longue pénitence salutaire.*

Vlaming, *o. c.*, n. 486 (d'après Lehmkuhl), propose comme pénitence de ce genre l'obligation, pendant au moins trois ans, de s'approcher une fois par mois des sacrements, ou de

(1) Grâce à ce tempérament introduit par le Code, se trouve heureusement écartée une grave difficulté qui se rencontrait sous le droit antérieur : d'après celui-ci, en effet, même en cas de nullité occulte et ignorée par une des parties, il fallait le renouvellement du consentement par les deux parties et par suite il fallait faire connaître la nullité du mariage à la partie qui l'ignorait ; cet avertissement donnait souvent lieu à des anxiétés, malgré l'adoucissement apporté par la S. Pénitencerie, suivant laquelle, si cet avertissement ne pouvait se faire sans grave scandale, il suffisait de renouveler le consentement selon les règles données par les auteurs approuvés.

jeûner une fois chaque semaine, ou de réciter un certain nombre de rosaires chaque semaine, ou d'assister tous les jours à la messe. L'Évêque de Bruges a coutume d'imposer la récitation quotidienne, pendant deux mois, de trois pater et ave et une fois les actes de foi, d'espérance, de charité et de contrition : on ne peut certes reprocher à cette pratique d'être exagérée.

L'obligation d'imposer une pénitence ne semble pas être prescrite pour la valeur de l'acte : elle est indiquée, en effet, par un ablatif absolu et non par la particule *si* ou *dummodo*, ou toute autre semblable ; ce qui permet de conclure qu'elle ne doit pas être considérée comme condition essentielle, à moins que par ailleurs il ne soit évident qu'elle soit requise pour la valeur : ce qui n'apparaît pas dans le cas présent.

Remarques : *a*) Au bas de l'indult, se trouve appliquée la disposition du can. 207, § 2, pour obvier au danger de nullité de la dispense, provenant du fait que l'Ordinaire, soit oubli, soit inadvertance, se serait servi des facultés concédées au delà du terme fixé : la S. Pénitencerie déclare que son intention est bien, que, si ce cas se présentait, les dispenses ainsi accordées soient ratifiées et valides.

b) Autrefois le présent indult de la S. Pénitencerie avait coutume de limiter la faculté de dispenser pour crime, dans les mariages à contracter, *aux seuls cas urgents*, « pour lesquels le temps manquait de recourir au S. Siège. »

Pour ce qui concerne la *pénitence* : on ordonnait d'imposer une pénitence grave et salutaire, avec confession sacramentelle une fois par mois, pendant un temps à fixer par la décision de celui qui dispensait : on ajoutait cependant que « l'injonction de la confession sacramentelle... n'était pas une condition de nullité, mais seulement un précepte. »

(*à suivre*) A. De Smet.

Notes et Consultations

I. **Livres prohibés et mauvais livres.** 1. « Que répondre à ces pénitents qui vous demandent : Puis-je lire tel livre ? Tel livre est-il défendu ? » — 2. « Comment, dans la pratique, obtient-on la permission de l'Index ? » — 3. « Où peut-on se procurer l'Index ? »

1. La question du pénitent révèle une âme sincère et mieux disposée que ne le sont hélas ! trop de chrétiens, peu soucieux de la valeur des livres et journaux qui leur servent de lecture habituelle. Dès lors, le confesseur se rappellera qu'il n'est pas seulement un juge ou un théologien, mais aussi un conseiller et un médecin des âmes.

Distinguons tout d'abord livre prohibé et mauvais livre. Tout livre prohibé n'est pas un mauvais livre ; la condamnation a pu tenir à des circonstances transitoires. De plus, un certain nombre de livres prohibés peuvent être lus sans inconvénient par des chrétiens instruits, bien qu'ils restent soumis à la loi portée « ex praesumptione periculi communis. » Par contre, pas mal de mauvais livres ne sont prohibés ni en vertu des principes généraux exposés au c. 1399, ni par une décision particulière du S. Siège.

Qu'est-ce qu'un mauvais livre ? Question plus complexe qu'il ne semble à première vue ! (1) Ne peut-on appeler mauvais tout livre qui ne tient nul compte des vérités révélées, même sans les combattre, qui présente certaines formes du vice comme chose indifférente et excusable, développe l'impression du caractère presque irrésistible de la passion, rabaisse l'idéal, alanguit la volonté par des descriptions, sinon voluptueuses, du moins sensuelles ? Ne faudrait-il pas même appeler mauvaise toute lecture totalement inutile ?

(1) Lire et faire lire sur ce sujet l'excellente brochure du P. G. Hoornaert, s. i., *Vos lectures*, 2e éd. Bruxelles, Action catholique.

Évidemment dans l'appréciation de la nocivité du livre, il faudra tenir compte de l'âge, de la condition, de l'éducation du lecteur. Mais, de grâce, ne réservons pas l'épithète de mauvais aux seuls livres dans lesquels on peut désigner, par des crochets, des pages certainement condamnables. Aussi entrevoit-on le rôle du confesseur et les formes que pourra prendre sa réponse.

Si le pénitent est un intellectuel, auquel ses études pourraient imposer la lecture de l'un ou l'autre livre *prohibé*, il n'y a qu'une chose à faire : s'informer du contenu probable de l'ouvrage pour voir s'il tombe sous les règles générales de la prohibition (C. I. C., c. 1399) et au besoin consulter la liste des livres nommément condamnés ; puis examiner rapidement le sérieux du motif apporté ; juger, enfin, s'il y aurait une raison assez grave et assez urgente pour exempter de la demande de dispense. A ce sujet, nous pouvons renvoyer « ad probatos auctores. »

Mais souvent la question est posée par des jeunes gens ou des jeunes filles, insatiables de lectures, tourmentés du désir de goûter ces sensations qu'excellent à provoquer les romanciers à la mode.

Le pénitent est peut-être un homme ou une femme du monde, anxieux de connaître l'extrême limite des lectures licites. C'est le cas de bien distinguer deux questions : cette lecture constitue-t-elle un danger grave et prochain de péché pour *ce* pénitent? Si la réponse est négative, le confesseur le déclarera en toute franchise.

Mais une autre question se pose : la lecture de ce livre ne va-t-elle pas *amoindrir* la vie morale ou religieuse de *ce* pénitent? Ne s'agit-il pas d'un de ces nombreux ouvrages dont la lecture, du moins *répétée*, détruit *insensiblement*, mais trop sûrement, la foi, l'estime de la vie surnaturelle, le goût de la prière, le respect de l'état sacerdotal ou religieux, l'*esprit* chrétien?

Le confesseur profitera de la sincérité du pénitent pour lui communiquer ses doutes et y ajouter ses conseils. Avec la conviction d'une âme apostolique au contact d'une autre âme à secourir, peut-être à sauver, il rappellera le prix de la vérité et de la grâce surnaturelles, la délicatesse que Dieu attend de ceux dont Il a fait ses enfants, le danger réel de diminuer sa vie religieuse par ce genre de lecture, le besoin, donc le devoir de chercher, jusque dans ses lectures, un nouvel aliment de vie morale et chrétienne.... Ayant adapté ces brèves remarques au tempérament, à l'âge, à la ferveur du pénitent, le confesseur le priera d'y vouloir réfléchir quelque peu et de se laisser guider, dans sa résolution, non par la crainte du péché mortel, mais par le souci d'une correspondance plus généreuse au don de Dieu. Que de jeunes gens et jeunes filles ainsi guidés acquerraient une conscience à la fois plus éclairée, plus sincère et plus délicate ! Combien sont encore très accessibles à cette exhortation, dont la franchise du prêtre double le prix.

2. La permission générale de lire des livres à l'Index doit être demandée à la Congrégation du S. Office, elle fait partie aussi des pouvoirs délégués aux Nonces (cap. I, n. 14). Pour lire un ou plusieurs livres, dans des cas particuliers, il suffit de recourir à l'Ordinaire du lieu, pratiquement donc à l'Évêque ou à un des Vicaires-généraux. Un confesseur, sauf privilège actuellement plus difficile à obtenir, ne peut donner cette autorisation (cf. c. 1402). Même pour la permission générale, on s'adressera d'abord à l'Ordinaire, qui a peut-être des facultés spéciales ou dont le visa sur la supplique sera presque toujours nécessaire (cf. c. 1302). — L'Ordinaire peut déléguer son pouvoir au confesseur, souvent meilleur juge des nécessités et des qualités du pénitent.

3. La dernière édition de l'Index a pour titre : « Index librorum prohibitorum Leonis XIII S. P. auctoritate recognitus, SS. D. N. Pii XI iussu editus. Praemittuntur Consti-

tutiones Apostolicae de examine et prohibitione librorum. Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1922. Le prix est de 13 lires à Rome, de 13 fr. pour l'étranger. Le moyen le plus commode est la commande par libraire ; le meilleur marché, est l'intervention d'un ami qui, séjournant à Rome, y achète l'ouvrage et l'expédie, par la poste, recommandé.

2. **Mariages mixtes.** — Le problème des mariages mixtes s'est posé en Belgique et en France beaucoup plus fréquemment depuis la guerre, du moins sous sa forme strictement canonique. Il y a plus longtemps, hélas! que le problème moral des mariages entre catholiques et non-pratiquants, pour ne pas dire incroyants, tourmentait notre clergé. « *The Ecclesiastical Review* » (1) apporte une intéressante contribution à la solution de cette difficulté. Le Révérend B. C. Dunne propose à ses confrères l'essai d'une forme d'apostolat vraiment fructueuse en ce domaine.

Après des années de vains efforts pour réduire le nombre des mariages mixtes, particulièrement nombreux dans sa paroisse, il résolut d'étudier les moyens de diminuer leurs funestes conséquences. Il se rendit bientôt compte que la cause principale des maux, résultant des mariages mixtes, était l'ignorance de la partie non-catholique en ce qui concerne l'Église et sa doctrine. La plupart surtout n'ont aucune conscience de la nature, de la dignité, des fins, des devoirs sacrés du mariage. Pour eux, le mariage est un contrat comme tous les autres ; les pratiques anti-conceptionnelles ne présentent aucune malice grave et leur inconvenance est excusée par les exigences mondaines ou économiques. Que représentent à leurs yeux la messe, la confession, la communion? Vaines pratiques, superstitions ridicules. Mais alors, quelle peut-être l'importance de l'éducation chrétienne ou catholique des enfants?

Aussi longtemps que règnera cette ignorance, l'accord des

(1) Janv. 1923, p. 67 ss.

intelligences, la fusion des tendances des deux époux est impossible. N'est-il pas dès lors cruel, on serait tenté de dire : criminel, de présider au mariage d'une jeune fille vraiment chrétienne avec un homme qui ignore ou repousse l'objet de ses convictions les plus profondes et de son idéal moral et religieux?

Ajoutez que les conditions mises par l'Église à la dispense apparaissent au conjoint ainsi disposé comme l'exigence tyrannique d'une promesse sans valeur.

Le Révérend M. Dunne résolut de ne plus assister à un mariage mixte, avant que la partie non-catholique eût reçu une certaine instruction sur les dogmes et les pratiques les plus essentiels de la religion. Le but n'était pas de la convertir, mais de diminuer ou de détruire ses préjugés.

Les résultats ont été surprenants. En fait, les conversions, même avant le mariage, ont été nombreuses. Frappé de ce succès, Mgr James Schwebach introduisit par statut diocésain l'obligation pour le curé de donner une série d'instructions religieuses à la partie non-catholique avant de présenter la demande de dispense; il exigeait deux instructions par semaine pendant six semaines. La même règle a été adoptée dans plusieurs évêchés canadiens et aux États-Unis.

M. Dunne donne comme statistique pour ses quinze dernières années de ministère paroissial : sept conversions pour huit mariages; dans les cinq dernières années, la proportion est montée à dix conversions pour onze personnes instruites.

J. Creusen, s. i.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

I. Encyclique *Ubi arcano Dei* sur la **Paix du Christ par le Règne du Christ.** 23 décembre 1922. (*A. A. S.*, xiv (1922) p. 673).

Cette remarquable lettre, qui dessine en traits si vigoureux le programme du nouveau pontificat, a paru dans les quotidiens catholiques, dans les Revues diocésaines et il n'est pas un prêtre qui ne la possède. Ce serait faire double emploi que de la publier de nouveau. Fidèle à notre programme, nous donnerons de cette lettre, les passages qui ont une importance plus grande au point de vue doctrinal.

La première partie est consacrée à décrire les MAUX PRÉSENTS, LEURS CAUSES et LEURS REMÈDES. Le Pape dénonce particulièrement la *lutte sociale des classes* et la *désagrégation des familles*. Parmi les causes du malaise actuel le S. P. signale surtout le *manque de charité entre les nations*, la *soif excessive des biens terrestres*, la triple concupiscence et le *nationalisme exagéré*. Citons les passages les plus importants :

« Etenim nemo ignorat, hominum ex omni aetate omnique ordine, quam inquieti consueverint esse animi, quam morosi difficilesque; quantum obediendi fastidium, quantaque laboris impatientia vulgo incesserit; quem ad modum fines verecundiae transierit, in vestimentis choreisque praesertim, feminarum puellarumque levitas quarum luxuriosiore cultu inopum odia concitantur. . » (p. 678).

« Frequentius igitur evenire solet, ut homo homini non, ex Christi praecepto, frater, sed extraneus videatur et hostis; dignitatis ipsiusque personae humanae ratio poene habeatur nulla, vis dumtaxat valeat et numerus » (p. 681).

« Atque huic quidem intemperantiae cupiditatum, specie scilicet se boni publici et caritatis patriae obtegenti, tribuendae profecto sunt quae inter nationes solent inimicitiae simultatesque existere. Etenim haec quoque patriae gentisque suae caritas, quamquam non parum habet ad plures virtutes atque ad fortia facinora incitamenti, si quidem lege christiana regatur, fit tamen multarum iniuriarum et iniquitatum semen, cum, aequi rectique fines praetergressa, in immoderatum creverit nationis amorem. Quo qui abrepti sint, ii profecto obliviscuntur, non modo populos omnes, ut partes familiae humanae universae, fraterna inter se consuetudine copulari, et aliis quoque gentibus ius esse vivendi et ad prosperas aspirandi fortunas, sed etiam

nec licere nec expedire utile ab honesto seiungi. Nam *iustitia elevat gentes, miseros autem facit populos peccatum* (Prov. XIV, 34). Quod vero familiae vel civitati vel reipublicae comparatae sint, cum ceterorum detrimento, utilitates, id hominibus egregie magnificeque factum videatur, at nec stabile fore nec sine ruinarum metu, sapienter admonet Augustinus : « *vitrea laetitia fragiliter splendida, cui timeatur horribilius ne repente frangatur* ».

Mais les maux actuels ont des causes plus profondes encore. *L'exclusion de Dieu*, premier principe du droit, a introduit l'anarchie dans la société, la *laïcisation du mariage* a bouleversé la famille, l'*enseignement laïc* a ruiné la moralité.

Les REMÈDES proposés par le Pape sont au nombre de deux : à la haine opposons la *pacification des esprits par le Christ* ; à l'anarchie *la restauration de l'autorité par l'Église.*

Pour fonder la paix du Christ il faut assurément respecter la justice : mais la justice à elle seule ne suffit pas, il faut la *charité :*

« Inde profecto consequitur, germanam Christi pacem non posse ab iustitiae norma deflectere, tum quia Deus ipse qui *iudicat iustitiam* (Ps. IX, 5), tum quia *opus iustitiae pax* (Is. XXXII, 17) ; verum nequit eadem tantummodo dura et quasi ferrea constare iustitia, sed temperari utique debet haud minore caritate, quae quidem virtus nata apta est ad homines cum hominibus placandos... Ad rem aptissime, ut solet, scribit Angelicus Doctor, veram germanamque pacem ad caritatem potius quam ad iustitiam pertinere, cum haec quaecumque pacem impediant removeat, ut iniurias, ut damna ; pax vero sit proprie ac peculiariter caritatis actus » (II. II, q. 29, a. 3, ad 3^um^) (p. 685).

Ces paroles si profondes ont été admirablement commentées par S. É. le Cardinal Mercier dans son Mandement de Carême, dans lequel il démontre que la question sociale ne se résoudra pas si l'on s'en tient uniquement à la vertu de justice, sans faire appel à la charité.

Pour réaliser ces réformes salutaires, le Pape fait appel à TOUTES LES COLLABORATIONS : en premier lieu aux *Évêques,* puis

au *clergé séculier* dont il fait un éloge ému et bien mérité, enfin au *clergé régulier* et aux *laïcs*.

Les religieux trouveront une vraie consolation et un solide réconfort en voyant le chef de la Hiérarchie catholique, le Vicaire de J.-C. sur la terre, apprécier si hautement leur collaboration pour la diffusion du Règne de Notre-Seigneur et l'action bienfaisante de l'idéal qu'ils poursuivent : « Quantam vero... pro nostris propositis cogitatisque ad rem deducendis in clero regulari spem reponamus non est cur longo exsequamur sermone, cum compertum vobis sit, quantum is quidem conferat ad Christi regnum et domi confirmandum et foris dilatandum..... dum perfectae christianae vitae speciem ad vivum sua vita exprimunt et sese totos bono communi devoventes, quo uberius spiritualibus bonis potiantur, a rebus omnibus terrenis suisque commodis abdicant, Christifideles, velut exemplo continenter ob eorum oculos proposito, ad altiora appetenda provocant : idque feliciter assequuntur, adiectis etiam praeclaris christianae beneficentiae officiis qua omnibus corporum animorumque languoribus medentur » (p. 694-95).

L'Encyclique contient enfin un passage très important qu'il nous faut citer en entier : la CONDAMNATION DU MODERNISME MORAL, JURIDIQUE ET SOCIAL :

« Illud porro in Christifidelium mentes revocate, quod cum ii, vobis cleroque vestro auctoribus, in provehenda Christi cognitione et amore publice privatim inculcando navant operam, tum demum maxime digni sunt qui salutentur *genus electum*, *regale sacerdotium*, *gens sancta*, *populus acquisitionis* (I Pet. II, 9) ; tum demum, et ipsi Nobiscum et cum Christo arctissime coniuncti, Christi regno sua industria et navitate propagando et instaurando, de communi hominum inter se pace optime merentur. Haec enim vera quaedam iurium aequalitas in regno Christi viget floretque, ut omnes eadem nobilitate insignes, eodem Christi sanguine pretioso condecorentur ; qui autem praeesse ceteris videantur, Christo Domino ipso suo exemplo praeeunte, communium bonorum administri ac proinde famuli omnium famulorum Dei, infirmorum praesertim atque omni ope destitutorum, et iure vocentur et sint.

Attamen, quae rei socialis commutationes id genus adiutorum in opere divino persequendo necessitatem vel induxerunt vel auxerunt, eaedem nova pericula nec pauca nec levia imperitis peperere. Etenim, teterrimo bello vix dissipato, civitatibus deinde partium agitatione perturbatis, ea hominum mentes animosque studia effrenata pervaserunt, eaeque opinionum perversitates, ut iam sit extimescendum ne optimus quisque Christifidelium atque etiam sacerdotum, falsa veri bonique specie allectus, lugenda errorum contagione inficiatur.

Quot enim sunt qui catholicas doctrinas profiteantur in iis quae spectent vel ad civilis societatis auctoritatem debitumque obsequium eidem habendum, vel ad ius proprietatis, vel ad agricolarum et opificum iura et officia, vel ad necessitudines civitatum inter ipsas aut inter opifices et dominos vel ad rationes mutuas inter ecclesiasticam potestatem civilemque vel ad Sanctae Sedis iura Romanique Pontificis atque ad Episcoporum privilegia vel ad ipsa denique iura Christi Conditoris, Redemptoris ac Domini in homines singulos populosque universos? Iidem vero sermonibus, scriptis, omnique vivendi ratione haud aliter se gerunt ac si doctrinae praeceptaque toties a Summis Pontificibus, a Leone XIII praesertim, Pio X ac Benedicto XV, promulgata, aut nativum robur amisissent aut penitus obsolevissent.

In quo genus quoddam modernismi moralis, iuridici ac socialis est agnoscendum; quod quidem, una cum modernismo illo dogmatico, impense reprobamus. »

Autres actes de SS. Pie XI. — I. Lettre au R. P. Elias Magennis, général de l'Ordre des Carmes, à l'occasion du 6e centenaire de la publication du **privilège sabbatin.** Le Pape recommande vivement la dévotion à Notre-Dame du Mont Carmel. 18 mars 1922 (*A. A. S.*, XIV, 1922, p. 274).

II. Lettre au R. P. Lucas a Maria, général des Carmes déchaussés et à tout l'ordre, à l'occasion du **3e centenaire de la canonisation de Sainte Thérèse.** 31 mars 1922. Éloge de la sainte et de l'ordre des Carmes réformés par elle. (*A. A. S.*, XIV, 1922, p. 275).

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation de livres. P. Sanz Boronat, *Elementos de Logica — Elementos de psicologia — Elementos de Etica cientifica*, — sont condamnés et mis au nombre des livres prohibés (décret du 15 décembre 1922, *A. A. S.*, xv, 1923, p. 29).

Réponse concernant l'usage du mariage.

Beatissime Pater. — Infrascriptus Episcopus Harlemen. ad pedes Sanctitatis Vestrae provolutus, humillime exponit quae sequuntur :

Probati auctores docent coniuges non exercere onanismum coniugalem, quoties vir vas uxoris penetrat quidem, sed parum, v. g. pro dimidia vel tertia parte, et semen in vagina deponit. Hic modus coeundi conceptionem reddit quidem difficiliorem, at non impossibilem.

Ad notitiam Episcoporum huius Provinciae pervenit, nonnullos confesssarios hanc doctrinam arripere velut remedium contra onanismum coniugalem. Paenitentibus quos metu prolis numerosioris vel onanismi vitio deditos, vel ad illud proclives inveniunt, sponte et promiscue suadent copulam — ut vulgo dicitur — dimidiatam, seu penetrationem vaginae partialem, aperte docentes coniuges hoc modo iure coniugali utendo non peccare, probabilitatem vero prolis simul valde diminuere.

Haec autem confessariorum praxis timoratis clericis et laicis, inter quos etiam sunt medici catholici, ita offensioni est, ut de illa apud Episcopos conquesti sint, rogaverintque an hoc scandalum possit tolerari.

Gravamina quae afferunt, sunt haec :

1. Quamvis theologi doceant copulam cum partiali penetratione non inici labe onanismi coniugalis, minime tamen eam ab omni peccato immunem esse declarant. Ut copula dimidiata licite exerceatur, omnes theologi exigunt causam saltem vere rationabilem et urgentem ; quae causa rationabilis et urgens apud Christianos, quorum matrimonium sit imago foecundi coniugii Christi cum Ecclesia, difficile esse potest solus timor ne proles numerosior nascatur. Qui ergo coniugibus ob hoc

solum motivum, quod prolem non amplius desiderant, suaderet copulam cum penetratione incompleta, imprudenter ageret, dando consilium moribus christianorum connubii non tantum alienum, sed prorsus contrarium et nocivum quod adhuc patebit ex iis, quae sequuntur.

2. Modus ille copulandi, etsi theologi malitiam onanismi ab illo abiudicent, eundem tamen effectum producit : ut nempe prematur numerus liberorum qui nascuntur.

Hunc effectum fautores et propagatores copulae dimidiatae non intendunt quidem, sed de facto illum attingunt. Si haec praxis ubique divulgetur, haud dubium quin numerus nativitatum multum decrescat. Hic praesertim effectus excitat offensionem timoratorum, cum copula dimidiata sub hoc respectu neomalthusianismo plane aequiparanda sit.

3. Illa praxis coeundi promiscue et imprudenter promulgata invitat et conducit coniuges (praesertim si experirentur copulam dimidiatam conceptionem non semper praecavere) ad alium modum utendi coniugio, adhuc peiorem, quo nempe vir absque ulla penetratione semen ad ostium vaginae effundit, qui modus, ubi alius perfectior possibilis est, ab omnibus probatis auctoribus peccati mortalis accusatur, quum hoc idem sit ac moraliter impedire generationem : hoc enim modo rarissime et per accidens tantum sequitur praegnatio.

Illmi ac Revmi Episcopi Provinciae ecclesiasticae Neerlandiae, die 28 Septembris huius anni congregati, haec omnia perpenderunt : hunc congrediendi modum, nisi in casu particulari adsit vere urgens causa, reprobandum esse ut peccaminosum, perniciosum et scandalosum, eumque tam parum esse remedium coercendi neomalthusianismum, ut potius ad illum sollicitet et viam sternat.

Item praxim confessariorum sponte docendi copulam dimidiatam, eamque promiscue suadendi paenitentibus ob solam hanc rationem quod hi prolem amplius non desiderant, esse reprobandam uti imprudentem, temerariam, piarum aurium offensivam, christianis moribus relate ad matrimonii sanctitatem et foecunditatem contrariam.

Propter rei gravitatem vero praefati Episcopi, ne temere pro-

cedant, expedire duxerunt Sanctae Sedis sententiam super hanc quaestionem exquirere. Quare dubia sequentia humiliter iudicio Sanctitatis Vestrae submittunt :

DUBIUM. I. An tolerari possit confessarios sponte sua docere praxim copulae dimidiatae, illamque suadere promiscue omnibus paenitentibus, qui timent ne prole numerosiore graventur.

DUBIUM II. An carpendus sit confessarius, qui, omnibus remediis ad paenitentem matrimonio abutentem ab hoc malo avertendum frustra tentatis, DOCET exercere copulam dimidiatam ad peccata mortalia praecavenda.

DUBIUM III. An carpendus sit confessarius qui, in circumtantiis, sub II, copulam dimidiatam paenitenti aliunde notam SUADET, vel paenitenti interroganti num hic modus licitus sit, respondet simpliciter « licere » absque ulla restrictione seu explicatione. — Harlemi, die 30 Novembris 1921.

RESPONSIO. — Romae, die 1 Decembris 1922.

Illme ac Revme Domine, — In generali Consessu habito feria IV, die 22 elapsi Novembris, proposita fuerunt tria dubia ab Amplitudine Tua nomine Episcopatus Neerlandiae ad hanc Supremam Congregationem Sancti Officii transmissa. Id est :

I. An tolerari possit Confessarios sponte sua docere praxim copulae dimidiatae, illamque suadere promiscue omnibus paenitentibus, qui timent ne proles numerosior nascatur.

II. An carpendus sit Confessarius qui, omnibus remediis ad paenitentem matrimonio abutentem ab hoc malo avertendum frustra tentatis, docet exercere copulam dimidiatam ad peccata mortalia praecavenda.

III. An carpendus sit Confessarius, qui, in circumstantiis sub II, copulam dimidiatam paenitenti aliunde notam suadet, vel paenitenti interroganti num hic modus licitus sit, respondet simpliciter licere absque ulla restrictione seu explicatione.

Et Emi ac Revmi DD. Cardinales una mecum Inquisitores Generales, quaestione diligenter perpensa, praehabitoque DD. Consultorum voto, respondendum mandarunt :

Ad I dubium, Negative. Ad II et III, Affirmative.

Insequenti vero feria V, die 23 dicti mensis, Sanctissimus D. N. Pius div. prov. Papa XI in solita audientia R. P. D. Assessori huius Sancti Officii impertita, relatam sibi Emorum Patrum resolutionem approbavit.

Haec pro meo munere Amplitudini Tuae significans, prospera cuncta atque felicia Tibi a Domino adprecor.

Amplitudini Tuae Revmae
Addictmus.
Sign. R. Card. Merry del Val.

I. Rappelons d'abord quelques principes sur la nature, le but et l'usage du mariage.

Le mariage a pour but la propagation de l'espèce humaine, sa conservation et son progrès intellectuel et moral. Pour les raisons développées en Ethique et en Théologie morale, il doit être l'union indissoluble d'un homme avec une femme. Toute action, toute coutume, toute loi qui *contredit* les fins du mariage, est intrinsèquement mauvaise parce qu'elle détruit le principe même de cette institution naturelle; toute action, toute coutume, toute loi qui apporte un obstacle à la réalisation des fins du mariage est défendue, dans la mesure même où elle s'oppose à ces fins. D'autre part, nul n'est obligé d'avoir dans l'usage de ses facultés l'intention explicite de poursuivre, de réaliser la fin naturelle de leur activité. Si l'homme subordonne tous ses actes aux lois qui régissent chaque faculté, s'il n'agit jamais contre leur fin, les buts providentiels seront nécessairement atteints. Son action sera donc honnête, chaque fois que, sans exclure positivement, même par la seule volonté, la fin naturelle d'un acte, il le pose conformément à sa loi naturelle. On comprend dès lors pourquoi l'usage du mariage avec une personne certainement stérile est légitime, pourquoi l'on ne peut, sauf impossibilité de mieux faire, poser l'acte conjugal d'une manière qui rend la conception moralement impossible ou même très difficile, pourquoi l'usage, dans le rapprochement, de produits ou d'instruments qui suppriment la possibilité de la fécondation est intrinsèquement mauvais

Tout mode de rapprochement sexuel qui, sans être entièrement conforme à la nature, diminue seulement les probabilités de la fécondation, constitue un certain désordre, donc une faute, à moins qu'il ne soit justifié par un motif proportionné à la gravité relative du désordre. Il y a pour ces raisons une différence essentielle entre le rapprochement extérieur (depositio seminis ad os vaginae) et le rapprochement réel mais incomplet (dimidiata penetratio, cum effusione in vagina). Mais il ne suffit pas de considérer la nature morale de l'acte, pris en lui-même; on ne peut perdre de vue ses conséquences morales dans un milieu déterminé, surtout quand il est conseillé sans les explications suffisantes. Dans le préambule des questions, les Évêques font précisément remarquer le danger très réel de voir l'usage de la copula dimidiata dégénérer bientôt en pratiques nettement et gravement condamnables, à cause des abus si répandus aujourd'hui et de l'autorité même d'imprudents conseillers.

II. Les questions portent sur la conduite de certains confesseurs et c'est elle que le S. Office condamne directement et absolument, telle qu'elle est exposée. Dans les trois cas il s'agit uniquement des conseils portant sur une copula dimidiata, que pourrait justifier un motif raisonnable et urgent. Les pénitents n'en ont point d'autre que de ne pas augmenter le nombre de leurs enfants. Or les charges matérielles et morales inhérentes à l'accroissement normal de la famille ne sont pas un motif raisonnable et urgent de poser l'acte de mariage en dehors des conditions tout à fait normales. Donc, même dans le troisième cas, le confesseur a tort de répondre « absque ulla restrictione seu explicatione » que cette conduite est licite. Le conseil spontané (suadet) est condamnable pour d'autres motifs : raisons de convenance, diminution de l'horreur pour l'abus du mariage, etc.

Il n'est pas difficile de saisir les raisons de la réponse au premier doute. L'enseignement donné est faux si le motif de l'acte incomplet est la seule crainte d'une plus nombreuse famille. Donné spontanément et sans faire de distinction entre les pénitents, il est de nature à scandaliser et constitue, pour le moins, une grave imprudence. Pour saisir la réponse donnée au

second doute, on voudra bien remarquer, 1° que les pénitents n'ont peut-être aucune raison valable de poser l'acte conjugal en dehors des conditions normales; 2° que l'enseignement du prêtre est donné spontanément et sans apporter les correctifs nécessaires, comme le montre très bien la troisième question.

Remarquons, en terminant, que les considérations exposées dans le préambule, tout en ayant pour elles la haute autorité des rédacteurs du document présenté au S. Siège, ne deviennent pas, par la réponse du S. Office, un enseignement formel de cette suprême Congrégation. J. Creusen, s. i.

Correspondance

La Béatification du Serviteur de Dieu, Léonard Lessius.

Mon Révérend Père,

P. C.

On me demande de divers côtés où en est la cause de béatification de Léonard Lessius. La question est rendue plus actuelle par les fêtes qui le 15 janvier dernier ont commémoré le tricentenaire de la mort du grand théologien, à Brecht, son village natal, et dans l'église des jésuites de Louvain qui conserve sa tombe.

Ne m'accorderiez-vous pas l'hospitalité de la *N. R. T.* pour satisfaire la légitime curiosité des amis de Lessius? Placée sous le patronage du saint savant, votre revue me semble tout indiquée pour servir en cette occurrence d'intermédiaire entre le postulateur et ceux qui s'intéressent à la cause.

* * *

Le lendemain de son décès 15 janv. 1623, le P. Lessius fut inhumé dans une des trois tombes que le P. Stratius (van der Straeten) avait fait maçonner au pied du maître-autel dans l'église de la Compagnie de Jésus à Louvain (1). Par égard pour la sainteté éminente du défunt, on lui réserva la fosse du milieu.

Cette tombe, à en croire une relation du temps (2), ne tarda pas à devenir

(1) Cette église se trouvait sur l'emplacement de l'église actuellement dédiée à S. Michel, laquelle, soit dit en passant, fut ouverte au culte en 1667 sous le vocable de l'Immaculée Conception. A la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773, la paroisse de S. Michel y fut transférée. — (2) irabilia quaedam et singularia beneficia intercessione R. P. Leonardi Lessii obtenta. (*Necrolog. Fl. Belg. 1547-1676. Arch. S. I.*)

le rendez-vous des malheureux : « *ad eius sepulcrum veluti commune deplo-* » *ratorum hominum asylum, frequens turba miserorum concurrit!* » concours d'autant plus étonnant que Lessius avait mené une vie ignorée du peuple. Dieu semblait encourager la dévotion des fidèles par de nombreuses grâces, parmi lesquelles plusieurs guérisons subites, qui suggérèrent l'idée de solliciter du Saint-Siège la béatification du nouveau thaumaturge. Mais au préalable les Supérieurs se décidèrent à ouvrir la tombe afin de constater l'état du cadavre et de déposer les ossements dans un cercueil plus convenable. L'exhumation fut faite le 9 novembre 1640 par les soins du Frère coadjuteur Pierre Wibrechts, qui dix-huit ans auparavant avait enterré le corps, et en présence des Pères André Judoci (Joostens), recteur du collège, Adrien Crommius, préfet des études, Jean de Jonghe, professeur de théologie, et Jacques Wijns, préfet de l'église et neveu du défunt, qui tous avaient assisté à l'enterrement. C'est alors que se produisit le fait, pour le moins extraordinaire, cité dans la relation susdite : « *lors fort inopinément la* « *cervelle est tombée hors de la teste de Lessius, grise de couleur et humide* « *comme du papin, que l'on conserve dans un verre orné d'argent, comme* « *si Dieu n'aurait pas voulu que le siège de la Sagesse de Lessius eust* « *pery* » (1).

Les ossements furent nettoyés et mis dans un cercueil en bois de chêne renfermé dans une enveloppe de plomb. Le 2 mai 1642, en présence du nouveau recteur Pierre van den Berghe et des Pères témoins de l'exhumation, auxquels s'était joint le P. Derkennis, professeur de théologie, le précieux dépôt fut descendu dans la fosse d'où on l'avait retiré le 9 novembre 1640. Procès-verbal fut dressé de l'exhumation et de la seconde inhumation et signé par les témoins (2).

Pendant les dix-huit mois qui s'écoulèrent entre ces deux dates, une foule de pieux visiteurs étaient venus vénérer ces saints ossements dont l'attouchement opéra un nombre considérable de guérisons. Aussi le Père Général, Mutius Vitelleschi, tout en recommandant aux Pères de Louvain une grande discrétion et une observation exacte des décrets d'Urbain VIII touchant le culte des personnages non encore béatifiés, leur conseilla de tenir bonne note des faveurs obtenues et de solliciter de l'Ordinaire l'approbation des miracles (*Lettre du 30 nov. 1641 au P. Provincial Judoci*). Mais là gisait la difficulté. Jacques Boonen, qui occupait le siège métropolitain de Malines, bien qu'ami de Lessius, était connu pour son attachement aux idées jansénistes. La glorification du jésuite pouvait paraître la condamnation de son antagoniste Jansénius, dont à ce moment on jugeait le livre à

(1) Cette relique est conservée actuellement dans le même reliquaire à la sacristie de l'église des jésuites à Louvain. Seulement au lieu d'être « humide comme du papin », elle semble pétrifiée. — (2) Cette pièce sur parchemin se trouve à la bibliothèque des Bollandistes, à Bruxelles.

Rome. Le P. Général exprime la crainte que le procès de l'*Augustinus* ne fasse obstacle à l'approbation des miracles : « *nec ianseniana causa negli-* « *gitur : sed ea etiam longioris est morae ; et vereor ne illa quoque officiat* « *procurandae Lessianorum miraculorum approbationi ...* » *(15 fév. 1642 au P. Provincial).*

* * *

Connaissant les dispositions plutôt hostiles de l'archevêque, les jésuites flamands eussent désiré que Rome prît directement l'affaire en mains : mais le Général leur faisait observer judicieusement que d'après la procédure en vigueur l'initiative devait partir de l'Ordinaire : il promettait d'agir auprès du Souverain Pontife, mais sans grand espoir d'aboutir : « *nam ut Pontifex sui decreti faciat indulgentiam ordinemve inquisitionis immutet, haud magna spes est* ».

Il est certain qu'en Belgique les jansénistes tâchaient d'empêcher le procès. Cela résulte d'une lettre du P. Général en réponse au P. Wijns qui lui avait fait le récit d'un nouveau miracle et en même temps exprimé des craintes au sujet des intrigues jansénistes : « *Gratissimo mihi xenio annum ineuntem inauguravit R^a V^a et pro eo permagnas ipsi gratias ago. Ceterum si quas isthic in examine miraculorum Lessianorum moras nexuerint aemuli mente laeva, non aegre disrumpet illas is qui servo suo talium patratione parat venerationem, ut non putem nos ea cura multum sollicitari debere.* »

Néanmoins le procès eut lieu. Nous croyons pouvoir l'affirmer sur la foi des lettres annuelles du collège d'Anvers de 1642.

De plus dans le registre F des actes de l'archevêque Jacques Boonen, fol. 107, Monsieur l'archiviste, Chanoine Laenen, a découvert une lettre sans date, adressée par le prélat au Chanoine Jean de Pape, professeur de droit canon à l'université, où il est affirmé que les Pères de la Compagnie de Jésus ont demandé à l'archevêque d'instruire un procès canonique « *super vita et miraculis venerabilis Patris Leonardi Lessii, cum magna opinione sanctitatis, ut asserunt, Lovanii defuncti* ». Le Chanoine est chargé de faire sur place une enquête de *non cultu*. C'était un commencement d'exécution. Alla-t-on plus loin? Foppens dans la *Bibliotheca Belgica* de 1739 écrit à l'article *Lessius* : « *Exstat in Bibliotheca Archiepiscopali Mechliniae Processus ms. de vita et virtutibus Lessii, de cuius beatificatione apud Sanctam Sedem postulanda paulo post eius mortem agi caeptum est* ».

Malheureusement, au dire de Monsieur le Chanoine Laenen, un examen minutieux de tous les dossiers où l'on pouvait espérer trouver cette pièce a été inutile.

Nous nous sommes adressé à Rome où régulièrement une copie du procès eût dû être expédiée. A la Congrégation des Rites il n'en reste aucune trace.

Faut-il donc désespérer de retrouver un document d'une si haute impor-

tance pour la cause? Je ne le pense pas. Plus d'une fois d'anciens procès furent retrouvés là où l'on ne s'y attendait pas.

En 1899 on découvrit aux archives de la Propagande deux procès concernant nos martyrs du Tonkin. Dix ans plus tard, tandis qu'on préparait à Viviers un nouveau procès informatif en cause de nos martyrs d'Aubenas le P. Jacques Sales et le Fr. coadjuteur Guillaume Sautemouche, le hasard mit au jour le premier procès qu'on croyait perdu : il avait passé des archives de la Compagnie à celles de l'État.

Il y a peu de temps Monsieur le Chanoine F. Claeys-Boúúaert eut la bonne fortune de mettre la main sur un dossier contenant des lettres de Lessius, Bellarmin, Vasquez et autres. Ces pièces nous aidèrent à laver la mémoire de Lessius d'un grave reproche de désobéissance, qui n'est peut-être pas étranger aux lenteurs mises à pousser la cause. Qui donc aurait songé à chercher de pareils documents au grenier du Séminaire de Gand?

***

Mais même au cas où le procès de Louvain demeurerait introuvable, la cause ne serait pas désespérée. La jurisprudence actuelle admet la démonstration par témoignages écrits : c'est ainsi que fut prouvée l'héroïcité des vertus du Vén. Claude de la Colombière. Or, les témoignages favorables à l'éminente sainteté de Lessius ne manquent pas dans les écrits des contemporains, Supérieurs, confrères et autres. La « *fama sanctitatis* » est abondamment prouvée par la vénération des fidèles et le concours autour de sa tombe.

Que les amis de Léonard Lessius l'invoquent et lui demandent de manifester sa puissance auprès du Seigneur comme il le fit aux siècles passés : la cause sera reprise avec confiance et menée avec entrain, et nous verrons Lessius associé à la gloire de son ami Bellarmin. Fiat! Fiat!

Ch. Van Sull, s. i. *Vice-Postulateur.*

Bibliographie

Marius Pistocchi. **De synodo dioecesana.** Codicis Iuris Canonici Lib. I, partis I, sect. II, tituli VIII, caput III. Commentarium breve. Taurini, Marietti, 1922, in-16, 53 pp. Lire 3,75.

Dans une élégante brochure, dédiée à l'évêque de Forli (Romagne), l'archiprêtre de cette cathédrale expose brièvement, mais fidèlement et clairement, la discipline canonique sur le synode diocésain. Pour établir le droit actuel, l'auteur rappelle judicieusement les décisions anciennes sur la matière, celles qu'il faut encore appliquer, celles que le Code de droit canon a abrogées. Il suit pas à pas l'ordre du Code. Les canons ne présentent pas de très grandes difficultés d'interprétation. — Dans un travail

spécial sur le synode, quelques détails sur sa célébration, d'après le Caeremoniale Episcoporum, n'auraient point été déplacés. — P. 22 : Le droit du Vicaire apostolique de réunir un synode n'est pas basé sur le canon 315, qui ne parle que des administrateurs apostoliques, mais sur le canon 294 et surtout sur le canon 304, § 2. — P. 34 : Le curé que chaque doyenné du diocèse délègue au synode est désigné par tous ceux « qui curam habent animarum, » c'est-à-dire par les curés, les quasi-curés et les vicaires paroissiaux « si plena potestate paroeciali sint praediti » (can. 451). Tel est toujours le vicarius oeconomus, mais non, contrairement à ce que l'auteur pense, le vicarius adiutor, moins encore le vicarius cooperator, même s'il a un titre bénéficial, pas même nécessairement et toujours le vicarius substitutus; ceux-ci ne sont électeurs que lorsqu'ils jouissent de la plénitude des droits du curé. Le Code permet des restrictions à leur pouvoir.

A. Van Hove.

Matthaeus a Coronata Conte, O. M. Cap., doctor et lector iuris canonici. **De locis et temporibus sacris**. Codicis iuris canonici L. III pars altera. Tractatus theorico-practicus. Augustae Taurinorum, Marietti, 1922. In-8, xix-340 pp. Prix : L. 14.

Une excellente étude canonique consacrée aux canons 1154-1254 du Code, une étude approfondie, qui nous dédommage de tant de commentaires qui ne font que répéter le Code, avec l'indication de quelques « variations », et qui ont fait leur temps. Nous félicitons le savant Capucin d'avoir surmonté « ses graves hésitations » et d'avoir publié cet ouvrage, fruit de ses études et de son enseignement. Sa méthode est excellente. L'auteur a suivi l'ordre du Code et s'est inspiré de la doctrine des meilleurs canonistes, de la pratique des Congrégations romaines, spécialement, à raison de la matière elle-même, de la Congrégation des Rites. Membre d'un Ordre religieux largement privilégié, l'auteur n'a pas omis d'indiquer quels privilèges de son Ordre, ou d'autres, n'ont pas été révoqués. Les dispositions de la loi civile italienne sont rappelées à propos. Les notes trahissent de sérieuses recherches, quelques-unes sont d'un juriste très averti. Les renseignement bibliographiques sont suffisants et même complets pour l'époque qui suit le Code. L'index analytique — le tourment de tous les auteurs — est trop sommaire, mais l'index des canons peut suppléer à ce défaut. Nous n'insistons pas sur les introductions historiques. Quoi que l'on en ait médit, elles sont très utiles pour l'interprétation des canons et l'intelligence des institutions canoniques, mais elles constituent le point faible de l'enseignement canonique dans beaucoup de pays. Malgré quelques louables efforts, l'auteur — comme tant d'autres — est resté, à ce point de vue, au-dessous de sa tâche.

L'ouvrage épargnera beaucoup de recherches et fournira de précieux

renseignements à ceux que leurs fonctions appellent à expliquer, à étudier et à appliquer cette partie importante et fort pratique du Code de droit canonique. A. Van Hove.

Chas. Augustine, O. S. B., D. D., **A Commentary on the new Code of canon Law**, vol. VIII, Book V, Penal Code, with complete index. London, Herder, 1922, in-12, VIII-563 p. Prix : 12 Sh. 6.

Dans ce huitième volume, Dom Augustine achève le commentaire complet du Code. Un des premiers, il entreprit de donner un exposé détaillé de la nouvelle législation, avec de brèves introductions historiques et les applications les plus usuelles. Quelques parties furent traitées d'une manière plus sommaire, soit qu'elles fussent assez étrangères aux pays de langue anglaise, comme le droit de patronage, soit que le clergé inférieur ne dût guère en connaître que les notions les plus importantes; tel le livre IV, De processibus. Presque toujours l'auteur a suivi l'ordre du Code; s'il s'en est écarté parfois, par exemple, pour ajouter au titre *de matrimonio* les prescriptions sur les procès matrimoniaux, le désir de mettre dans son commentaire plus d'unité paraîtra à plusieurs légitimer pleinement cette méthode, surtout dans un ouvrage divisé en plusieurs volumes. La reproduction à peu près intégrale du texte original permet de suivre les explications sans recourir au Code, du moins dans la plupart des cas. N'oublions pas, en effet, que souvent une discussion de textes suppose qu'on puisse parcourir tous les canons où le point en litige est touché. Le clergé de langue anglaise saura gré à l'auteur de lui avoir presque toujours fourni une traduction ou une paraphrase fidèle du texte latin. Il faut féliciter le P. Augustine d'avoir mené si rapidement à bonne fin un travail aussi considérable. La réédition de certaines parties s'est déjà imposée plusieurs fois.

Nous ne croyons pas, pour autant, que ce dernier volume, tout en marquant un certain progrès sur les précédents, échappe aux critiques adressées à la méthode même de composition. En ces temps de vie chère, les lecteurs cherchent beaucoup de choses sur peu de papier. Or, la seule reproduction des canons, en grasses, occupe une très large place, sans dispenser aucun prêtre de posséder le Code. Trop souvent, le commentaire ne dépasse guère une paraphrase du texte juridique, voire même une simple traduction. Si le P. Augustine, contrairement à plusieurs autres commentateurs trop pressés, n'a pas négligé de signaler pas mal d'applications, surtout pour les pays de langue anglaise, on regrette qu'il ait si rarement examiné les difficultés très réelles soulevées par la comparaison entre l'ancien et le nouveau droit. Dans son introduction au VIII[e] volume, il insiste à propos sur la valeur exclusive du nouveau droit pénal, qui rend si nécessaire un usage très prudent des anciens textes et de leurs commen-

tateurs. On aurait voulu trouver quelques discussions, même très brèves, de ce genre. C'est particulièrement le cas pour la distinction entre l'ignorance crasse ou simplement grave, la clôture des moniales après la nouvelle définition donnée de ce terme, l'achat ou la location de biens ecclésiastiques injustement usurpés, la notion d'apostasie a religione, la réserve du précepte pénal, etc. J. Creusen, s. i.

Bessières, s. i. **Le livre de la croisade eucharistique**. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1922, (13 × 20 cm) xv-415 pp.

S'il est toujours intéressant pour un homme de contempler quelque manifestation de vitalité intellectuelle ou morale, il est émouvant et bienfaisant pour un chrétien de percevoir nettement la réalité éternelle de la vie du Christ dans son Église. Le livre du Père nous procure cette émotion et ce bienfait. L'auteur a voulu nous mettre entre les mains les « Archives » de l'œuvre admirable de la *Croisade eucharistique*, c'est dire que l'on trouve dans son volume des documents qui permettent de juger directement de la grandeur et du succès de la surnaturelle entreprise. Il y a là des pages nettes, claires où l'auteur montre l'idéal de la C. E., son but, ses moyens, *son moyen* : Faire des communiants, pour faire des conquérants ; des pages où se gravent les formules à l'emporte-pièce, serrées et vastes comme un programme, des pages nourries de faits, de chiffres et de dates qui vérifient éloquemment les théories et dénoncent la fécondité des principes directeurs. Et puis voici de ravissantes lettres d'enfants, des rapports suggestifs d'éducateurs, des chroniques de la bataille sainte, où s'accuse avec un relief intense le réalisme de la doctrine du Christ quand on sait la comprendre. Et puis voici des points de vue originaux montrant comment la croisade exploite et multiplie les ressources de l'âme enfantine ; des explications lumineuses, des commentaires, éloquents dans leur simplicité, de ce vaste mouvement catholique, la C. E. : plusieurs sont dus à la plume du touchant auteur de « Parvuli, » de l'émouvant « Territorial » qui sait les vraies valeurs à jeter dans la balance lorsqu'il s'agit d'une victoire à remporter. Tous doivent lire les lignes pleines de vérité et d'actualité aiguë où le P. Bessières explique comment la Croisade travaille efficacement à remédier à la crise du recrutement sacerdotal, comment elle concourt à l'éveil des vocations supérieures. Les prêtres surtout et en général tous ceux qui s'intéressent à l'enfance, auront à cœur de connaître l'œuvre et de collaborer à son épanouissement mondial. J. S.

Mère Marie de Jésus, fondatrice et prieure du Carmel de Paray-le-Monial, 1853-1917. Paray-le-Monial, Monastère de la Sainte Trinité 1921, in-8°, 492 pp. Prix : 12 fr.

Les biographies pieuses foisonnent et dans la foule des médiocres les

meilleures risquent de passer inaperçues. On peut hardiment recommander celle-ci : « Mère Marie de Jésus » peut passer pour un joyau, dans un genre devenu trivial pour avoir été trop maltraité. Cette biographie est justifiée. Ç'eût été une faute de ne pas disputer à l'oubli cette belle figure de Carmélite dont la bonté conquérante avait commencé, de son vivant même, à rayonner au delà des grilles de son Carmel. « Ame de rayonnement, » ayant tous les dons que les religieuses adorent dans « leur Mère » et toutes les distinctions devant lesquels s'incline le prêtre dans une femme et dans une supérieure : l'esprit aussi large que le cœur, celui-ci tout maternel et tous les deux envahis par l'esprit de Dieu. Ajouter à cela un don d'expression dont le pareil se trouverait malaisément. J'eusse donné gros pour entendre cette Mère, à ses conférences du chapitre, parler à ses filles « du sceau de la mort de Jésus à poser sur toutes les sources de vie naturelle » ou de « la dernière place qui est le rendez-vous du maître ». Bonne Mère qui trouvait Notre-Seigneur « emmenant » ! Se doutait-elle combien elle l'était elle-même « emménante » quand elle le montrait « défendant la France avec son cœur » ou qu'elle glorifiait sa croix « toujours lumineuse, qui élargit de deux bouts de sa traverse les horizons où elle se dresse. » Dans son trésor, les médailles de cette frappe ne sont pas rares. L'heureuse étoile du lecteur a voulu que la Mère trouvât parmi ses filles une héritière de la grâce de ses livres : *Labia distillantia mel.* « Mère Marie de Jésus » est écrit avec une distinction rare, une délicatesse de touche qui, je le confesse, m'ont ravi. Oui, on a le « don d'écrire » au Carmel, on y écrit « avec un naturel charmant; » je le savais, mais après ce livre, j'en reste plus convaincu. N'est-elle pas charmante la définition que voici : La mort d'une Carmélite, c'est la fin du *Cantique des Cantiques!* Si cependant j'objectais : Non, non, ma sœur, c'en est le commencement, il se pourrait après tout, que nous eussions tous deux raison. La plume de l'auteur est riche en pareilles formules. Je renonce à citer, il faudrait trop citer et puis... les ciseaux du directeur de la Revue commencent à écarter leurs lames menaçantes. Je ne leur demande plus que l'espace voulu pour signaler les pages douloureusement belles où la fille raconte l'agonie de la Mère ; c'est simple et grand, le cœur y conduit la main et le trait, sobre et délicat, traduit le sanglot étouffé de la piété filiale. Que maintenant un mot d'Irénée soit attribué à Tertullien, que l'Aréopagite nous soit présenté célébrant la messe à Lutèce, que l'exégèse spirituelle de certains textes soit par trop neuve et inattendue, je n'en ai cure, c'est un charme de plus, j'ai été séduit, conquis par la beauté « des horizons Carmélitains, » par la candeur naïve du récit, par la grâce Térésienne et toute française de la mère et de la fille, car ici *Sicut mater, ita et filia eius.*

Ce livre est exquis Les pages en sont fraîches comme la rosée du matin sur les hauteurs du Carmel : *Ros lucis .. in verticem Carmeli.*

François Jansens, S. I.

Publications nouvelles.

A. Vigourel, s. i. **La messe primitive?** Problèmes-solutions? Paris, Lethielleux, (12,5 × 18) 40 pp. Prix : 1 fr. 25.

Le texte le plus ancien de la messe pose une série d'importants problèmes; ce même texte fournit de ces problèmes, une solution simple, souvent inattendue.

J. Verdunoy (chanoine), curé de Saint-Michel (Dijon). **Sur les pas de nos Saints,** 2e série : Saint François de Sales, Sainte Jeanne de Chantal, Saint Vincent de Paul, Saint Pierre Fourier, Saint François Regis, Saint J.-B. de la Salle, Bienheureux J.-M.Vianney. Paris, Bonne Presse. (17×25), 104 pp. et 73 gravures. Prix : 5 fr.

On a beaucoup apprécié le premier volume de cet ouvrage; le second nous entraîne sur les pas de Saint François de Sales, Sainte Jeanne de Chantal, Saint Vincent de Paul, Saint Pierre Fourier, Saint François Regis, Saint J.-B. de la Salle, Bienheureux J.-M. Vianney. Il rappelle leur vie en les situant avec exactitude, en nous donnant sur l'état actuel des lieux où ils ont vécu les détails les plus précis. Ce livre a le double intérêt d'une biographie et d'un pèlerinage.

Le Tiers-Ordre de Marie, Paris, Téqui, 1922, (9×13 cm) 35 pp. Prix : 0 fr. 50.

Dr. K. Elebaers, **Vroomheid, Vreugde, Vrede,** drie voordrachten gehouden voor de leden van het Davidsfonds. — Bruxelles, Dewit, 1922, (10 × 16 cm) 55 pp.

Trois belles conférences, données devant un auditoire d'élite, à l'église Saint-Jacques à Anvers. Le savant prédicateur expose avec autant de solidité que de chaleur comment la foi, la croyance des vérités fondamentales, produit le *sens religieux* et partant la *joie* de l'espérance chrétienne et la *paix* de la charité. J. Salsmans, s. i.

Dom Odom Lottin, O. S. B. **Doctrine de saint Thomas sur l'état religieux,** (extrait de la *Vie spirituelle,* janvier 1923) 22 pp.

En condensant les différents passages dans lesquels saint Thomas expose ses idées sur la question D. L. contribuera à dissiper des malentendus, à préciser des idées vagues, à corriger des idées fausses.

E. Hocedez, s. i.

R. P. Ehrhard, **Le grand crime national.** Avignon, Aubanel, in-18, 48 pp. Prix : 0 fr. 50.

Id. Quel est notre premier et plus **grand devoir** envers les malades, ib. in-18, 63 pp. Prix : 0 fr. 65.

R. P. Lintelo, s. i. **Le saint Cœur de Marie,** simples explications; pratique de la dévotion, 3e éd. revue et complétée 20e à 30e mille. Paris, Beauchesne, 1922, (10 × 16 cm) 163 pp. Prix : 2 fr. 75.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Le sacrifice de la messe

d'après le R. P. de la Taille

La fête du Très Saint Sacrement ramène naturellement la méditation du prêtre sur l'auguste sacrifice de l'autel. Nous nous laisserons diriger aujourd'hui par le R. P. de la Taille. Le seul but de ces pages est d'exposer la thèse centrale de son magistral ouvrage : *Mysterium fidei* (1) : et pour en goûter pleinement l'harmonie, comme pour en nourrir notre piété, nous nous abstiendrons de toute discussion.

I. LE PROBLÈME. — On sait assez comment les théologiens qui ont suivi le concile de Trente, peinent pour résoudre ce problème : « comment la messe peut-elle être un vrai sacrifice » ? Or il est étrange de constater que les anciens scolastiques ne semblent pas avoir soupçonné la difficulté à laquelle se heurtent leurs successeurs. Les systèmes les plus variés furent proposés, sans parvenir à rallier tous les suffrages (2). Après trois siècles de discussions ardentes et de patientes recherches, la théologie semble se débattre irrémédiablement dans ce dilemme : ou bien, avec les réalistes, exiger une immolation réelle, qui semble injurieuse au Christ glorieux, ou bien se contenter, avec les symbolistes, d'une simple immolation figurative, qui paraît insuffisante pour constituer un véritable sacrifice. La théologie semble engagée dans une impasse.

En écartant toutes les vues secondaires, si l'on va au fond du débat qui divise les théologiens modernes, on ne tarde pas à remarquer, qu'il est un présupposé sur lequel réalistes et symbolistes tombent d'accord : de même que pendant sa vie

(1) *Mysterium fidei*, de Augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento Elucidationes L... Parisiis, Beauchesne, 1921, in-4°, xv-663 pp. Prix : 50 frs. — (2) Voir l'excellent article du R. P. Schepens, paru jadis dans cette Revue, *N. R. Th.*, t. xxix (1907), p. 483.

mortelle le Christ ne fut victime qu'au moment de la passion, ainsi depuis sa résurrection il n'est plus dans l'état de victime, sinon dans et par rapport au sacrifice de la messe. Toute la divergence des écoles rivales se ramène donc finalement à ce désaccord fondamental : « l'essence du sacrifice consiste-t-il, oui ou non, dans l'immolation, c'est-à-dire dans une transformation, « *quaedam minoratio* » comme ils disent, qui donne à l'objet offert sa qualité de victime? »

Or si nous nous rapportons aux scolastiques qui ont précédé le concile de Trente, non seulement ceux-ci nient que l'immolation constitue l'essence du sacrifice de la messe, mais ils rejettent même le présupposé commun des deux écoles modernes. C'est résoudre le dilemme en le supprimant. La difficulté devant laquelle se désespère la théologie moderne serait donc, une fois de plus, un faux problème : une question mal posée.

II. LA SOLUTION ANCIENNE. — A. *Le sacrifice*, dans sa notion générique, selon la profonde définition de S. Augustin, « *est visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum.* » En vertu de sa création, l'homme est tenu de rendre à Dieu le suprême hommage, comme à son principe et à sa fin ; et cet hommage consiste essentiellement dans le don, la consécration totale de lui-même, à son créateur. C'est le sacrifice spirituel dont parle S. Thomas après S. Augustin : « Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suo creationis et sicut fini suae beatitudinis » (II. II, q. 85, a. 2). Mais, l'homme ayant un corps et ne pouvant s'élever à la connaissance des choses spirituelles qu'en partant des choses sensibles, étant en outre un être sociable, il est nécessaire qu'il exprime extérieurement et socialement l'hommage qu'il doit à Dieu. L'offrande d'une chose sensible, rituellement soustraite à l'usage profane pour être transférée dans le domaine particulier de Dieu, symbo-

lisera sensiblement la consécration de tout l'homme à Dieu (ib.). C'est le sacrifice visible : « significat sacrificium quod offertur exterius, internum sacrificium quo anima seipsam offert Deo. »

Ainsi par déduction, nous obtenons la notion du sacrifice latreutique : *offrande rituelle d'un objet sensible enlevé à l'usage profane et consacré à Dieu par un rite sacré, pour signifier le suprême domaine de Dieu sur l'homme et toute la création* (1).

L'idée d'*immolation* n'apparaît pas encore : elle est donc étrangère à l'idée générique de sacrifice.

Mais il faut tenir compte d'un autre élément. L'humanité est déchue, l'homme est coupable : il doit donc apaiser la colère de Dieu, et satisfaire à sa justice. La destruction ou l'immolation est le symbole naturel du châtiment encouru par le péché : « per occisionem animalium significabatur destructio peccatorum et quod homines digni erant occisione pro peccatis suis ; ac si animalia loco eorum occiderentur, ad significandum expiationem peccatorum » (I. II, q. 102, a. 3, ad 5) ; ainsi l'idée d'immolation rentre dans le concept de sacrifice *propitiatoire*, non pas parce que sacrifice, mais précisément parce que propitiatoire (2).

(1) Tout sacrifice de latrie est en même temps eucharistique et impétratoire. Offrir à Dieu un sacrifice d'adoration, c'est-à-dire pour reconnaître qu'il est la source de tout ce que nous sommes et avons, en même temps qu'il est notre fin suprême, c'est à la fois proclamer son souverain domaine et reconnaître les bienfaits reçus. C'est professer en outre que nous espérons atteindre ce Bien suprême auquel nous nous vouons, et partant que nous attendons de Lui les moyens indispensables pour y arriver. — (2) Le sacrifice propitiatoire contient l'adoration, l'action de grâces et l'impétration. Vouloir réparer l'honneur divin compromis par le péché, contient la reconnaissance du souverain domaine de Dieu ; bien plus, on peut dire que le sacrifice propitiatoire n'est que la forme spéciale de sacrifice latreutique qui convient à l'homme pécheur. — Étant latreutique, il partage les deux autres excellences de ce dernier : tout sacrifice propitiatoire est donc latreutique, eucharistique et impétratoire.

Tout sacrifice propitiatoire suppose donc, outre l'oblation, une *immolation;* celle-ci cependant n'est que la condition requise pour mettre l'objet offert en l'état de victime : car non seulement l'offrande rituelle peut être séparée de l'immolation, mais celle-ci peut être accomplie par un homme qui n'a pas qualité de prêtre. Ainsi, dans les sacrifices des Juifs, l'immolation des bœufs s'accomplissait en dehors du sanctuaire, et souvent par des laïcs (1). L'offrande était réservée au prêtre qui portait le sang de la victime et le versait sur l'autel, symbole de la Divinité (2). De même au Calvaire, l'immolation fut accomplie non par le prêtre du sacrifice, mais par les bourreaux, et elle fut un acte impie de leur part. Pour qu'il y ait vrai sacrifice, il suffira donc que le prêtre offre rituellement la victime, soit qu'elle soit déjà immolée, soit qu'elle doive l'être (3).

Les réalistes ont donc raison d'exiger une immolation pour le sacrifice propitiatoire, mais ils ont tort de mettre dans l'immolation l'essence du sacrifice, ou de croire que la simple oblation rituelle d'une victime immolée jadis ne suffit pas, à condition qu'elle persévère dans sa qualité de victime. Les symbolistes se trompent en imaginant qu'il puisse exister un vrai sacrifice de propitiation sans victime.

B. « *Hostia illa perpetua est,* » dit S. Thomas (IV. Dist. 12, exp. lit.). Le Christ, même au ciel, conserve sa qualité de victime, telle est la thèse des anciens scolastiques. C'est aussi la doctrine de l'épître aux Hébreux (c. 7-9). L'Apocalypse aussi nous représente le Christ céleste devant Dieu comme une

(1) Il en est de même dans plusieurs sacrifices hindous. — (2) Parfois l'offrande se faisait par la mactation même. — (3) C'est l'immolation qui distingue les sacrifices sanglants des autres. Un sacrifice non sanglant est un sacrifice où il n'y a pas d'immolation actuelle, soit que celle-ci soit totalement absente, comme dans les sacrifices de choses inanimées, soit que le sacrifice consiste à offrir de nouveau une hostie immolée dans un autre sacrifice.

victime : « Agnum stantem tanquam occisum » (V, 6, 9, 12). Au ciel, il est aussi réellement victime qu'au Calvaire : car un être immolé garde sa consécration tant que sa substance n'est pas corrompue. Bien loin que la résurrection ait enlevé quelque chose à ce caractère sacré de la chair du Christ immolé, elle l'a consacré définitivement dans cette condition, en le rendant immortel.

Un sacrifice en effet pour être efficace doit être reçu, accepté par Dieu. Vaine et sans effet est l'immolation et l'offrande que Dieu n'agrée pas ou rejette ; et c'est même l'acceptation divine qui lui donne sa valeur effective de propitiation. Bien plus, cette acceptation doit être manifestée par un signe sensible. Aussi était-elle symbolisée dans l'ancien Testament, soit liturgiquement par le rite même, soit parfois miraculeusement par le feu descendu du ciel et consumant l'holocauste. Dans le grand sacrifice de la croix, l'acceptation réelle, plénière fut signifiée et confirmée d'une façon éclatante par la résurrection, par l'ascension et la glorification de la victime. En vérité, et non plus en figure, la victime immolée pour nos péchés fut transportée dans le sein de Dieu. Rien donc de plus réel, de plus vrai, de plus actuel et aussi de plus permanent que l'acceptation de la passion ; la victime devenue par le sacrifice la chose de Dieu, reste perpétuellement en sa possession exclusive, soustraite à tout usage profane, et personne ne peut la lui ravir. « Sacrificium Christi evasit quidem per resurrectionem gloriosum, per ascensionem caeleste ; immortalitas autem vitae aeternae illud effecit perenne... Non solum incorruptam et illaesam relinquit resurrectio sanctificationem carnis dominicae victimalem, sed etiam per resurrectionem ipsam obtigit carni hostiae incorruptibilitas gloriae, quae, nedum officiat statui victimali, multo magis ei accessit cumulus, sanctitatem hostiae ex parte divinae acceptationis sanciens et complens. » C'est comme victime toujours présente devant Dieu, en lui montrant ses plaies glorieuses

que Jésus exerce son rôle de médiateur céleste : « semper interpellans pro nobis. »

Cette doctrine, appuyée par la tradition patristique et l'ancienne scolastique, résoud la première difficulté du problème. Si l'état d'immolation confirmé, sanctionné et glorifié par Dieu est perpétuel, il est vain de se demander par quel procédé nous devons le revêtir de nouveau d'un caractère qu'il n'a jamais perdu. Et ainsi le *présupposé* de toute la théorie réaliste est détruit : il n'y a pas à chercher dans la messe une sorte d'annihilation. Mais les symbolistes avaient tort de prétendre que, pour que la messe soit un vrai sacrifice, il n'est pas nécessaire que le Christ se présente dans la condition de victime. Le sacrifice de la messe, étant propitiatoire, l'exige. Or l'Eucharistie nous donne vraiment une victime : nous ne pouvons avoir le Christ, sans le posséder tel qu'il est, c'est-à-dire dans sa qualité « victimale. »

Tel est l'effet de la transsubstantiation : elle n'est en aucun sens une immolation réelle ou équivalente : elle ne rend pas le Christ victime : mais seulement elle rend présente sous les espèces du pain et du vin, l'hostie dont nous avons besoin. Le Christ immolé, une fois pour toutes, au Calvaire, reste à jamais une victime prête à être offerte en sacrifice. S'il est présent dans l'Eucharistie, il y est présent tel qu'il est. La présence réelle entraîne donc nécessairement avec elle l'état « victimal, » inhérent à l'Agneau qui fut immolé et qui vit toujours.

C. Nous avons donc une victime, mais nous n'avons pas pour autant un sacrifice. Jésus présent dans la sainte réserve, garde sa qualité d'être immolé, cette présence ne constitue cependant pas un sacrifice permanent. Il ne suffit pas en effet d'avoir une victime, il faut une *offrande rituelle*. Où est-elle? Est-elle même possible? La réponse des théologiens du XIIIe siècle est sans hésitation. Le sacrifice du Calvaire est pleinement suffisant et il exclut même toute immolation nouvelle. Mais, avons-nous dit, l'immolation n'est qu'un élément

du sacrifice, élément séparable et qui n'est pas une fonction strictement sacerdotale : le rôle du prêtre est d'offrir : le sacrifice est avant tout une *offrande* de ce qui a été immolé ou doit l'être. Il s'en suit que notre messe quotidienne sera un sacrifice quotidien, si le rite eucharistique contient en réalité une *oblation de la passion du Christ.*

D. *Comment la consécration est-elle une oblation de la victime du Calvaire?* Simplement parce que le prêtre fait ce que Jésus fit le premier : « hoc facite in meam commemorationem. » Ne craignez pas de comprendre, parce que l'*oblation du sacrifice du Calvaire se célébra rituellement à la dernière Cène.* Telle est la thèse pleine de profondeur et de simplicité que défend le R. P., en s'inspirant des anciens scolastiques. La Cène et la croix ne sont pas deux sacrifices numériquement distincts, elles n'en forment qu'un seul. L'oblation rituelle de sa mort, le Prêtre selon l'ordre de Melchisédech l'accomplit dans la chambre haute du Cénacle. Comment cela? Les scolastiques l'expliquent admirablement. Le Christ au soir de sa passion, après la manducation de l'agneau pascal, s'est offert à Dieu pour subir la mort en vue du salut du monde : « Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur, » c'est-à-dire qui sera livré à la mort, comme le reconnaissent même les rationalistes; « hic est sanguis meus qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. » Mon sang qui coule, n'est-ce pas la mort? Celle-ci en outre est figurée dans un symbole parlant, par la séparation du sang d'avec le corps : mais en même temps qu'elle est représentée, elle est vouée à Dieu, pour toute sa valeur, comme dans toute sa terrible réalité par le langage expressif du symbole sacré. Le prix de la rédemption sera payé sur la croix, mais l'obligation de mourir est assumée par le Rédempteur à la Cène et signée dans son propre sang. La chair de l'Agneau est consignée dans les mains de Dieu en même temps qu'elle est consignée pour notre rançon. A la suite de cet acte solennel le Christ est

tenu à subir sa douloureuse passion, il ne peut plus reculer, ni se reprendre, sans reprendre à Dieu ce qui lui a été consacré et sans violer le principe même de justice qui nous oblige à rendre à Dieu ce qui appartient à Dieu.

Tel est le rite extérieur et sensible par lequel le Christ a fait son oblation : « ipsam in sua repraesentatione offerri passionem, » c'est la représentation mystique de sa mort qui constitue l'offrande de la passion et le vœu de s'immoler réellement. Au Cénacle commence le sacrifice qui fut consommé au calvaire. Voilà pourquoi les Pères et les scolastiques ont pu dire avec une égale vérité : que l'Eucharistie, le sacrement du corps et du sang de Jésus, fut « consacré » et « offert » sur la croix même, c'est-à-dire que là le sacrement fut complété dans sa réalité de sacrifice par l'immolation réelle. Voilà le lien qui relie l'Eucharistie et la croix : l'Eucharistie fut « accomplie » sur la croix, parce que la croix avait été vouée dans l'Eucharistie.

Ainsi en est-il de la messe. Nous offrons la mort de Jésus parce que nous faisons ce que fit Jésus lui-même : « faites ceci » — quoi? — « Ce que j'ai fait; j'ai offert ma mort, vous offrirez ma mort par la même représentation symbolique. »

Il y a cependant entre la messe et la Cène une double différence :

1° Notre célébration se relie à la passion, comme à un événement passé, tandis que la sienne regardait la croix comme un événement futur. Il offrait ce que l'avenir lui réservait, nous offrons la relique vivante de son sang versé autrefois. « *Se obtulit immolandum* », comme disent les Pères et les anciennes liturgies. Notre oblation est l'offrande d'une victime immolée jadis : « *rei immolatae.* » Albert le Grand dit excellemment : « immolatio autem nostra non tantum est repraesentatio sed immolatio vera, id est, *rei immolatae oblatio* per manus sacerdotum : unde duo dicit : sc. rem occisam et oblationem; quia immolatio proprie est *oblatio*

occisi ad cultum divinum ; et *quoad oblationem non est repraesentatio tantum sed verus actus offerendi. Sic autem non est de occisione et crucifixione.* » La différence se réduit donc à celle qui existe entre l'anticipation et la commémoraison. Ce que Jésus anticipait, nous le commémorons, mais dans les deux cas le sacrifice se réfère à la même immolation du Calvaire : « *oblatio hostiae immolandae,* » et « *oblatio hostiae immolatae.* » Voilà pourquoi, comme le remarquent les Pères de Trente, bien que célébré rituellement dans la chambre haute par le Prêtre éternel, le sacrifice ne fut pas terminé avant son dernier soupir sur la croix ; tandis que notre sacrifice, n'ayant plus à attendre son achèvement de l'immolation actuelle de la victime, se termine au moment précis de la consécration, qui place devant Dieu la victime de la passion, immortalisée dans la gloire.

2° Au Cénacle Jésus seul offrait le sacrifice et seul le pouvait offrir. Car nous devions être rachetés avant de pouvoir communier à son pouvoir sacerdotal. Au contraire, à la messe c'est nous qui offrons, en son nom assurément et en vertu de son oblation, mais toute la nouveauté de l'offrande vient de notre acte ministériel. Notre oblation est vraiment une nouvelle offrande : au contraire de la part du Christ il n'y a aucune action sacrificielle nouvelle : le Prêtre éternel ne fit jamais qu'une oblation unique à laquelle sont incorporées toutes nos oblations multipliées, et de laquelle dérive la vertu de présenter à Dieu le Corps et le Sang de Jésus en qualité d'hostie. « Christus offert per nos offerentes, quin de novo offerat in sua persona. Novitas tota est ex parte Ecclesiae, quamquam virtus tota sit ex parte Christi (1). » Cette doctrine était absolument commune avant le Concile de Trente au point que le P. Canisius l'exposât dans son célèbre catéchisme : D. Que devons-nous croire au sujet du sacrifice

(1) Voir *N. R. Th.*, XLIX, (1922), p. 526.

de la messe? — R. « Missae sacrificium, si rem omnem aeque perpendimus, est revera dominicae passionis *et illius cruenti sacrificii*, quod in cruce pro nobis est oblatum, sancta quidem et viva repraesentatio atque *simul incruenta et efficax oblatio*. » Cette définition combine les deux éléments : 1° la représentation symbolique de la passion ; 2° une oblation réelle, bien que non sanglante de cette même passion et de cette mort. Ce qui est représenté est offert : vous représentez la mort du Christ, vous offrez sa mort.

Cette doctrine est la seule qui respecte pleinement l'enseignement, si catégorique, de S. Paul sur l'unité et la suffisance du sacrifice de la croix : « Neque ut saepe offerat semetipsum... nunc autem *semel* in consummatione saeculorum *ad destructionem peccati* per hostiam suam apparuit (*Haeb.* IX, 25, 26). In qua voluntate *sanctificati* sumus per oblationem corporis Iesu Christi *semel*... Hic autem *unam* pro peccatis offerens hostiam... *Una* enim oblatione consummavit in semetipsum in sempiternum sanctificatos » (*Haeb.* X, 10-14). Si le prix de notre rachat est surabondant, rien n'y peut être ajouté ; et puisque c'est le sang de l'Agneau qui est le prix de notre rédemption, il s'en suit qu'après l'immolation de cette unique victime, il ne peut plus être question d'une immolation nouvelle, soit de la même victime, soit d'une autre.

Toute théorie donc, soit réaliste, soit symboliste, qui impliquerait un nouvel anéantissement du Christ à la messe, ou une immolation différente de celle de la croix, se concilie difficilement avec la doctrine si nette de S. Paul. Pour que la réitération de nos sacrifices ne déroge pas à la dignité du sacrifice du Calvaire, il faut qu'entre nos sacrifices et le premier il y ait unité parfaite par rapport à la victime offerte et de plus subordination des oblations. Or cette identité de la victime n'est pas sauvegardée du moment qu'on imagine que notre action sacramentelle constitue le Christ dans un état « victimal » qu'il n'aurait pas en dehors de notre action ; il n'y

aurait plus qu'identité purement matérielle. De même, il n'y a pas subordination entre notre offrande et celle du Seigneur dans sa passion, si l'on prétend que le Christ intervient dans nos offrandes par un nouvel acte, distinct de l'unique oblation faite autrefois. Car le Christ ne peut être subordonné à lui-même, comme un ministre au prêtre principal (1). Il y aurait donc deux sacrifices simplement coordonnés, qui feraient nombre et le nouveau ajouterait quelque chose à l'ancien.

Il faudrait en dire autant, et à plus forte raison, de la dernière Cène, si l'on veut y voir un sacrifice numériquement distinct de celui de la Croix : il y aurait deux sacrifices coordonnés. Bien plus, le Christ aurait sauvé le genre humain avant sa passion. Car un sacrifice offert par l'homme-Dieu, à cause de sa dignité infinie, est nécessairement agréable à Dieu et reçu par lui, et par conséquent efficace. D'autre part du moment qu'il est efficace et agréé par Dieu, il ne peut être de moindre valeur que la passion elle-même : dans un sacrifice offert personnellement par Jésus, le Fils de Dieu, il n'y a aucune cause assignable de limitation quelconque. Or le sacrifice de la Cène était un sacrifice de propitiation « hic est sanguis meus qui... effundetur in remissionem peccatorum. » La passion devenait donc inutile.

La théorie exposée dans ces pages sauvegarde entièrement la dignité de l'unique sacrifice de la croix. Comme le Christ n'a offert qu'un sacrifice sur la terre, sacrifice commencé au Cénacle et consommé sur le Calvaire, ainsi, nous n'avons qu'une victime, et une seule immolation, malgré la multiplicité des offrandes ; et l'oblation nouvelle de cette victime, n'impliquant aucune intervention nouvelle de la part du Christ, est entièrement subordonnée (tanquam participata ad imparti-

(1) Non enim Christus sibi ipsi subest, aut potest aliqua propria eius oblatio posterior ad priorem se habere participative et ministerialiter ; sed nequit dominicae oblationi uni altera non coordinari et connumerari ut perfecte aequalis.

cipatam), à cette oblation unique faite jadis par le Christ, dont la vertu demeure efficace jusqu'à la fin des temps. Rien n'est ajouté donc au prix de notre rachat versé au Calvaire, il n'y a même pas de paiement nouveau ; seulement, associés au sacerdoce du Christ, en son nom et en vertu de son unique offrande sacerdotale que nous nous approprions en l'imitant, nous offrons de nouveau à Dieu la victime immolée au Calvaire, pour nous appliquer les mérites et les fruits du sacrifice de la croix.

E. HOCEDEZ, S. I.

Les lois pénales (*fin*) (1).

III. Existence.

Il dépend de la volonté du législateur qu'une loi soit pénale ou morale. Pour montrer qu'il existe réellement des lois pénales, il suffit donc d'établir que vraiment le législateur a eu l'intention de n'imposer d'autre obligation de conscience que celle de subir la peine. C'est donc une question de fait, à résoudre par des témoignages plutôt que par des raisonnements. Comme le disait très bien Gury et comme les éditeurs postérieurs le confirment : « Quaestio an dentur aliquae leges mere poenales, minime potest speculative resolvi, cum dari possint alicubi et non alibi (2). »

Nous traitons à part des lois ecclésiastiques et des lois civiles.

A. *Lois ecclésiastiques.*

L'existence de lois pénales ecclésiastiques ne nous semble pas douteuse. L'histoire montre, en effet, qu'il est arrivé que le législateur a déclaré ouvertement et explicitement ne pas vouloir imposer d'autre obligation de conscience que celle de subir la peine prononcée. Le concile de Tolède, par exemple,

(1) Cf. p. 113 et 232. — (2) *Compendium Theologiae Moralis* P. J. GURY, ANTONII BALLERINI *adnotationibus locupletatum*, ed. 4ª, Rome 1877, t. I, n. 133, p. 118. — *Compendium Theologiae Moralis ad normam novissimi codicis canonici, auctore* P. J. FERRERES, ed. 11ª, Barcelone 1921, t. I, n. 205, p. 147.

célébré en l'an 1355 dit : « Ne onerentur culpae pondere ex transgressione constitutionum provincialium fideles, quibus (leg. quos) divina pietas iugo suavi et onere leviori supponere misericorditer est dignata, sacro approbante Concilio ordinamus, quod constitutiones provinciales praedecessorum nostrorum, et quae in futurum condentur, nisi aliter in condendis expresse fuerit ordinatum, non ad culpam, sed ad poenam tantum earundem obligent transgressores (1). » On admet généralement aussi que les statuts des séminaires et les constitutions d'ordres religieux sont des lois pénales, surtout, comme c'est souvent le cas, quand elles déclarent explicitement qu'elles n'obligent pas sous peine de péché. Ainsi, par exemple, saint Thomas dit : « In aliqua tamen religione, scilicet ordinis Fratrum Praedicatorum, transgressio talis, vel omissio (illorum quae sunt in regula) ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem, neque venialem, sed solum ad poenam taxatam sustinendam ; quia per hunc modum ad talia observanda obligantur (2). » On trouverait aisément des déclarations semblables pour presque tous les autres ordres et congrégations ; il serait superflu de les citer.

Peut-on dire que ces constitutions ne sont pas de vraies lois mais seulement des prescriptions disciplinaires ou des règlements? Ce serait, nous l'avons dit, discuter sur des mots. D'ailleurs les grandes autorités en droit canonique admettent que ces constitutions sont de véritables lois. Nous nous contentons de citer Wernz : « Quae regulae (scil. religiosorum ordinum), cum saltem communiter a Superioribus regularibus condantur vi iurisdictionis ecclesiasticae vereque legiferae a R. Pontificibus concessae et imponant necessitatem determinato modo operandi, verae quoque sunt leges ecclesiasticae... Nihilominus eaedem regulae, ne nimis multiplicentur culpae

(1) Coll. Mansi, t. xxvi, col. 411. Cf. Héfelé-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. vi 2, Paris 1915, p. 933. — (2) IIa IIae, q. 186, a. 9, ad 1.

morales, saltem saepe proxime non ad culpam, sed ad solam poenam obligant(1). »

Qu'on ne dise pas non plus que la transgression de ces statuts ou de ces constitutions ne se fera presque jamais sans pécher, qu'elle constituera presque toujours une faute vénielle(2). Nous avons déjà fait justice de cette objection. Comme le dit très bien Suarez : « Quod autem illi transgressores, per se loquendo, non peccent, probatur, quia prudenter conformant dictamen suae conscientiae intentioni sui legislatoris : ille autem declaravit in illa transgressione non esse culpam ex vi illius legis... Dico autem per se, quia aliunde saepissime et fortasse frequentius poterit ibi misceri culpa, quia difficile est ex motivo honesto et cum omnibus circumstantiis requisitis id operari quod est contra regulam. Sed hoc est accidentarium respectu regulae, cuius solam vim nos consideramus(3). »

B. *Lois civiles.*

Existe-t-il également des lois pénales civiles? Koch le nie; le cardinal Gousset également, du moins pour la France et pour son époque. « Avons-nous en France des lois purement pénales? » demande-t-il. Et il répond : « Il ne paraît pas ». Il ajoute cependant : « Mais il ne faut pas confondre une loi proprement dite avec un simple règlement de police(4). »

S'il existe ou non des lois civiles purement pénales, c'est encore une fois une question de fait. Quelques auteurs anciens ont soutenu qu'une loi civile doit être tenue pour pénale, à moins que le législateur n'exprime clairement son intention d'obliger en conscience. Pas mal d'auteurs modernes, et non des moindres, semblent suivre la même opinion quand ils soutiennent que de nos jours on peut plus facilement présu-

(1) F.-X. Wernz, *Ius Decretalium*, t, I, ed. 3ª, Prati 1913, n. 112, p. 135. — (2) Koch, *Theologische Quartalschrift*, 1900, p. 275. — (3) *De legibus*, l. III, c. xxii, n. 6, *éd. cit.* p. 263. — (4) *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*, Bruxelles 1844, n. 154, p. 58.

mer que les lois civiles sont purement pénales, parce que, en général, les législateurs modernes, les parlements, font profession d'indifférentisme religieux, ne se soucient guère d'une obligation de conscience ou n'y songent même pas. C'est le cas, entre autres, pour Kenrick (1), Konings (2), Sabetti (3), en Amérique ; Slater (4), en Angleterre ; Göpfert (5), Lehmkuhl (6), Prüner (7), en Allemagne ; Noldin (8), en Autriche ; Vermeersch (9), Genicot (10) et Salsmans (11) dans notre pays. Malgré le nombre et le poids de telles autorités, nous croyons néanmoins qu'il est plus juste de dire avec Ferreres : dans le doute il est plutôt à présumer qu'une loi n'est pas pénale (12), mais morale, et avec Bouquillon (13) : les principes généraux semblent plutôt inculquer que *per se* la loi civile est une loi morale, il faut donc prouver que le législateur a voulu restreindre l'obligation de conscience à la seule peine, n'a pas voulu urger l'obligation morale directe inhérente *per se* à toute loi juste portée par une autorité légitime et compétente. Tout reviendrait donc à prouver que, dans un cas donné, le législateur a eu cette intention. Si donc, en portant une loi particulière ou bien par une déclaration générale, le législateur manifestait cette

(1) *Theologia Moralis*, Malines 1860, t. I, tract. VI, n. 21, p. 178. — (2) *Theologia Moralis*, 5e éd , New-York 1882, n. 178. — (3) *Compendium theologiae moralis*, 9e éd., New-York et Ratisbonne, 1892, n. 114, p. 80. — (4) *A Manual of moral theology*, New-York 1918, p. 127. — (5) *Moraltheologie*, 8e éd. par K. Staab, Paderborn 1920, n. 81, p. 66. — (6) *Theologia moralis*, 11e éd., Fribourg 1914, t. I, n. 312, p. 180. — (7) *Katholische Moraltheologie*, 3e éd , Fribourg 1902, t I, n. 323, p. 360. — (8) *Summa theologiae moralis*, t. I, *De principiis theologiae moralis*, 6e éd., Innsprück 1906, n. 149, p. 177. — (9) *Quaestiones de iustitia*, 2e éd., Bruges 1904, n. 127, p. 135. *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, t. I, *Theologia fundamentalis*, Rome 1922, n. 253, p. 214. — (10) *Institutiones theologiae moralis*, 8e éd., par J. Salsmans, Bruxelles 1919, t. I, n. 141, p. 112. — (11) *Rechtelijke Plichtenleer, Deontologia iuridica*, 2e éd., Louvain 1920, n. 60, p. 46. — (12) *Compendium theologiae moralis*, 11e éd., Barcelone 1921, t. I, n. 206, p. 147. — (13) *Op. cit.*, p. 468 ; cf. p. 454.

intention, la question serait tranchée. Malheureusement les autorités civiles n'ont pas l'habitude de faire de semblables déclarations ; aussi la chose est beaucoup plus compliquée, d'autant plus que, le pouvoir législatif étant d'ordinaire partagé entre plusieurs, la volonté du législateur n'est pas directement connaissable. Force sera donc de recourir à des moyens indirects, à des critères dérivés, pour connaître l'intention du législateur. Le plus certain serait de discuter pour chaque loi en particulier et de déterminer si telle loi donnée est oui ou non une loi pénale. On peut cependant donner quelques règles générales.

D'abord, on ne peut admettre que toutes les lois civiles sont des lois pénales. L'autorité civile peut, en effet, porter des lois obligeant directement en conscience, cela ne fait pas de doute : les textes de la sainte Écriture sont clairs et nets et la simple raison le démontre. Que dans certains cas le législateur use de son droit d'imposer une obligation de conscience, au moins implicitement, cela ne fait pas de doute non plus.

Le fait que la législation moderne est souvent athée et ne s'appuie que sur son pouvoir coërcitif bien organisé, suffit-il à prouver que les lois actuelles ne sont pas de vraies lois morales? Nous ne pouvons l'admettre. Si la mentalité religieuse de la législation était un critère suffisant pour permettre de nier l'obligation en conscience des lois civiles modernes, il faudrait logiquement conclure qu'aucune loi civile n'oblige en conscience, bien plus qu'elles ne sont même pas des lois pénales, puisque celles-ci, nous l'avons dit plus d'une fois, ne sont pas sans entraîner quelque obligation de conscience ; or, le législateur moderne ne se soucie pas plus de l'obligation indirecte, produite par les lois pénales, que de l'obligation directe. Aucun des auteurs cités, croyons-nous, ne voudrait cependant admettre cette conclusion. Tous, au contraire, tiennent à ajouter explicitement que l'autorité civile a le

droit et le pouvoir d'obliger en conscience, et que, en portant certaines lois, il est présumé vouloir user de ce droit. La position subjective du législateur à l'égard de Dieu et de la religion n'est donc pas un critère suffisant.

Pour qu'il y ait une vraie obligation de conscience, il suffit, en effet, que le législateur, usant de l'autorité dont il est investi, promulgue un ordre ou une défense véritables (pas seulement un avis ou une invitation) ; en ce cas ils entraînent, de fait, un devoir de conscience; celui-ci n'est pas l'effet de la volonté du législateur, mais de la volonté divine et de la loi naturelle(1). Même, à s'en tenir strictement aux principes, il faudrait peut-être dire qu'en présence d'une pareille mentalité indifférente du législateur, il est plutôt à présumer qu'une loi est morale et non pas pénale. Nous avons dit, en effet, que *per se* la loi civile est une loi morale ; ce n'est que *per accidens*, par une restriction ajoutée par la volonté de l'autorité, qu'une loi n'entraîne qu'une obligation indirecte et devient pénale. S'il en est ainsi, le législateur athée ou indifférent ne songeant pas à ajouter une semblable restriction, il faudrait admettre que la loi portée par lui conserve toute la force obligatoire qu'elle a par elle-même. Le législateur chrétien, craignant Dieu, exécrant le péché et l'ayant en horreur comme le mal le plus grand qui puisse exister, sera beaucoup plus facilement tenté de dire qu'il ne veut pas user de tout son pouvoir, précisément pour ne pas multiplier les péchés, pour ne pas être pour ses sujets une occasion de ruine ou de dommage spirituels. Le législateur

(1) « Om dergelijken plicht te doen ontstaan, is het voldoende dat zij (de Staatsbeheerders, ook al zijn ze persoonlijk goddeloos, al denken zij er niet aan een gewetensplicht, in de oogen van God, op te leggen), strikt gebruik makende van hun gezag, een echt bevel of verbod (niet slechts een aanwijzing of uitnoodiging) willen uitvaardigen : dan brengen ze feitelijk gewetensplicht tot stand, daar God hun bevel bekrachtigt. » J. Salsmans, *Rechtelijke Plichtenleer*, n. 58, p. 43.

athée, au contraire, qui ne se soucie pas du bien spirituel de ses subordonnés, voudra user de tout le pouvoir dont il dispose pour amener les sujets à l'obéissance et à l'observation des lois; que quelques citoyens croient que leur conscience est en cause, estiment commettre un péché en n'obéissant pas, il s'en soucie très peu, il n'y verra, peut-être, qu'un appoint précieux assurant davantage l'observation des lois. Nous ne voudrions cependant pas insister trop sur cette conséquence; nous préférons dire simplement que la mentalité irréligieuse du législateur n'est pas un critère suffisant pour établir l'intention de ne porter qu'une loi pénale; que les mêmes critères sont à appliquer à toutes les lois, qu'elles émanent d'une autorité chrétienne ou athée.

A quels critères recourir alors? Il faudra examiner surtout la forme de la loi, la matière, l'interprétation commune et usuelle, subsidiairement la peine prévue.

1. *La forme* de la loi, les mots dans lesquels elle est conçue, permettent-ils de dire que telle loi est pénale? On le dit généralement. Si, par exemple, une loi disait : celui qui fait cela paiera une amende d'autant de francs, ce serait un signe qu'elle n'oblige qu'à l'amende et non à la chose elle-même. Existe-t-il des lois formulées de la sorte? Koch cite différents règlements de police revêtant une forme semblable(1); on pourrait y ajouter tous les règlements exprimés, chez nous, sous la formule habituelle : Défense sous peine d'amende. Cette forme peut constituer un critère; il ne faut cependant pas trop y insister; par lui-même il est insuffisant : cette forme n'exprime pas assez clairement ni avec assez de certitude l'intention du législateur de n'obliger que sous peine d'amende; il se pourrait, dans bien des cas, qu'elle ne rende qu'imparfaitement l'intention de l'autorité.

2. Plus importante est la considération de *la matière* de la

(1) *Theologische Quartalschrift*, 1902, p. 599.

loi. La question si une loi est purement pénale ne se pose évidemment que pour les lois ajoutant quelque chose à la loi naturelle, pour les ordres ou les défenses ne dérivant de la loi naturelle que d'une façon éloignée, *formaliter et reductive tantum* comme on dit parfois, par manière de conclusion éloignée, prescrivant une chose indifférente en soi. Si la matière de la loi a un rapport direct avec les bonnes mœurs, est nécessaire pour le bien commun et la paix sociale, est absolument requise pour éviter de grands inconvénients, alors il y aura grande présomption que la loi oblige directement en conscience. Il est à présumer, en effet, que, dans ces cas, le législateur veut commander autant qu'il le peut, veut user de tout son droit et de tout son pouvoir pour assurer le bien commun (1). Au contraire, quand la chose prescrite est de telle nature, quand la fin particulière de la loi est telle que le bien commun ne souffrira guère si la loi n'est pas observée en quelques cas, quand la crainte de la peine sera suffisante pour obtenir une observation assez générale (2), alors on peut présumer que le législateur se contente d'une obligation indirecte, ne veut porter qu'une loi pénale. Cela arrivera surtout quand la chose prescrite est indifférente en soi, quand il s'agit de choses qui en chaque cas particulier ne créent pas de danger pour le prochain, n'exposent personne à subir un dommage, sont sans grande conséquence pour le bien commun. Appliquons ces données à l'exemple déjà plusieurs fois invoqué de la loi sur le roulage. Cette loi est, sans doute, utile et nécessaire ; elle a pour but de prévenir de nombreux accidents qui arriveraient fatalement si on n'observait pas ce règlement. Généralement elle devra donc être observée. Mais dans bien des cas particuliers il n'y aura aucun inconvénient vrai à ne pas l'observer, dans bien des cas il sera

(1) Cf. Suarez, *De legibus*, l. V, c. IV, n. 12; *éd. cit.* p. 426. — (2) Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. I, Prati 1889, p. 303.

tout à fait évident qu'il n'y a aucun danger à rouler plus vite que le règlement ne le permet ou à rouler à gauche. Est-ce que, même alors, on sera tenu d'observer strictement le règlement? Supposons, par exemple, qu'un automobiliste, en pleine nuit, est seul sur la chaussée qui s'étend bien droite devant lui et qu'il connaît bien, il sait qu'il n'y a pas de chemin qui la croise; pécherа-t-il en accélérant l'allure de sa machine? Ou encore : à droite de la chaussée il y a un soleil ardent, à gauche une ombre bienfaisante; un motocycliste, pour ce motif, roule à gauche, à allure modérée, de façon à pouvoir se garer en toute éventualité; sera-t-il vraiment obligé de rouler quand même à droite? Si dans un cas concret et déterminé il y a vraiment danger pour le prochain, alors évidemment, il sera tenu de se conformer entièrement aux règlements et il pécherа en ne le faisant pas; mais, nous l'avons dit, ce ne sera pas parce qu'il n'observe pas la loi, mais parce que la loi naturelle lui défend d'exposer son prochain au danger de blessure ou de mort.

3. *L'interprétation usuelle*, l'estimation commune du peuple, surtout de la « pars sanior populi », ne pourra pas être négligée. Gury disait déjà, et cela vaut toujours : « Soli in sua regione aut natione docti et periti de hoc (an dentur leges poenales) iudicare valent (1). » Si le peuple en général tient une loi pour pénale, si les théologiens du pays sont d'accord avec lui, il est à présumer qu'ils ne se trompent pas; on est alors en présence d'une interprétation usuelle, d'une coutume « optima legum interpres », d'après l'adage juridique. Un législateur prudent qui sait que le peuple a cette idée touchant la loi et l'observe de cette façon, est censé se conformer à cette mentalité, légiférer conformément à cette conviction, à moins qu'il ne manifeste explicitement son opinion contraire. Et cela est d'autant plus vrai de nos jours,

(1) *Loc. cit.*

que les législateurs sont choisis par le peuple et dans le peuple, qu'il y a donc grande chance qu'ils partagent eux-mêmes la conviction de celui-ci.

Il est tout à fait certain que, chez nous, le peuple regarde comme purement pénales une foule de prescriptions de la loi. Personne ne pensera commettre un péché si, dans certaines circonstances, il lui arrive d'accélérer l'allure de son auto au delà de la limite prescrite, si quelque soir il lui arrive de rouler en vélo sans lumière; on ferait difficilement entrer dans la tête des gens, même des bons citoyens, qu'on commettrait un péché en achetant un litre de genièvre au lieu des deux litres réglementaires. Pour certaines lois cette conviction du peuple, cette interprétation usuelle existe donc.

Il faut noter, cependant, que cette estimation commune n'est pas immuable, qu'elle peut parfois changer sous l'influence des circonstances. Le P. Vermeersch, grand défenseur des lois pénales, avoue que depuis la guerre les esprits sont plus portés à admettre une obligation de conscience : « Nec negari potest, dit-il, post immane bellum quod « ingentis belli » nomen servabit, animos, ex perspecta rei communis necessitate, magis propendere in urgendam conscientiae obligationem (1). »

4. *La gravité de la peine*, la disproportion entre celle-ci et le délit, est-elle un signe qui indique qu'on se trouve en présence d'une loi pénale? Beaucoup d'auteurs le soutiennent. Lehmkuhl, par exemple, dit : « In lege civili poena valde gravis, quae ad legis transgressionem proportionem non habet, indicat non tam delicti gravitatem, sed potius legem esse mere poenalem (2). »

Que faut-il penser de ce critère? Encore une fois il faudra distinguer. *Per se* une peine grave est un signe que le législateur veut imposer une obligation grave; la loi doit être

(1) *Theologia fundamentalis*, n. 253, p. 215. — (2) *Theologia moralis*, t. I, n. 312, p. 180.

juste et prudente ; or, il serait intolérable que pour une chose de peu d'importance le législateur impose une punition sévère. Comme le dit Concina : « Atrocium poenarum impositio argumentum est, legislatorem velle omni efficaciori modo quo valet adstringere subditos suos ad observandas leges » (1). La gravité de la peine n'est donc pas, par elle-même, un indice suffisant. « Quod lex aliqua, dit Reiffenstuel, sit mere poenalis, non bene desumitur ex sola poenae adiectione... Per eius adiectionem magis augetur virtus obligatoria quam minuitur : unde sequitur quod, quaenam leges sint mere poenales, recte non desumatur ex adiectione poenae » (2). Le législateur peut avoir des motifs pour menacer de peines plus graves que ne le comporterait la faute en elle-même. Ainsi, par exemple, on prévoit généralement des peines sévères contre ceux qui voudraient s'enfuir de prison. Cela indique-t-il que le législateur regarde comme une faute grave la tentative d'évasion d'un prisonnier ou qu'il veut obliger celui-ci, sous peine de péché, à rester en prison? Nullement. Il sait que pour le prisonnier la tentation de s'évader sera toujours forte, si grande qu'il y résisterait difficilement si la crainte d'une punition sévère ne le retenait de donner suite à ses projets. La fraude en matière d'impôts est punie d'amendes très fortes, et même, en certains cas, de prison. Est-ce un signe que le législateur ne veut pas obliger en conscience à payer les contributions? Encore une fois, non ; le législateur sait que la tentation de frauder le fisc sera toujours forte, que beaucoup de citoyens ne résisteraient que difficilement à la tentation s'ils n'avaient peur de devoir payer une somme encore bien plus grande que celle qu'ils parviendraient à soustraire au fisc ; il se montre simplement psychologue en

(1) *Theol. christ. dogm.-mor.*, Rome 1763, t. VI, p. 117, *cit. ap.* Koch, *Theologische Quartalschrift*, 1904, p. 406. — (2) *Theologia Moralis*, Munich 1699, tr. II, n. 32, p. 91, *cit. ap.* Koch, *Theologische Quartalschrift*, 1902, p. 606.

statuant cette grande amende. La grandeur de la peine peut donc parfois être purement un signe que le législateur juge nécessaire d'user d'une coaction plus grande, de menacer d'une peine très forte, parce que la matière sur laquelle il légifère le demande ainsi. N'y a-t-il donc pas de cas dans lesquels la nature de la peine peut être le signe de l'intention du législateur de n'obliger que par une loi pénale? Oui. Ce sera le cas quand le genre de peine est choisi de telle façon qu'elle compense en quelque sorte l'action elle-même, si « onus impositum ex se valeat ad specialem finem actus obtinendum, eiusque defectum aliquo usque compensandum, non autem si vim mere coactivam habet », comme le dit Bouquillon(1). Une forte amende, par exemple, pour la fraude des impôts peut être un signe que le législateur n'entend imposer qu'une obligation pénale; l'amende étant de même nature que l'impôt, l'une compense en quelque sorte l'autre.

Pour l'emploi de ce critère on usera donc de prudence, on n'y aura recours qu'en pesant bien toutes les circonstances, on ne l'appliquera que dans le cas où les autres critères ne seraient pas suffisants.

Voilà les quelques considérations que nous avons cru utile de faire touchant la question compliquée des lois pénales. Avons-nous réussi à amener un peu de clarté, à préciser les idées courantes en cette matière? Nous osons l'espérer. Nous croyons avoir pesé et le pour et le contre, avoir contrôlé les assertions dans les deux sens aux sources les plus sûres de la théologie. La doctrine traditionnelle de l'existence des lois pénales nous semble sortir de cet examen corroborée et un peu éclairée. Si réellement il en était ainsi, nous aurions la satisfaction de ne pas avoir perdu notre temps et de ne pas avoir abusé de la patience des lecteurs.

A. Janssen,
Professeur à l'Université de Louvain.

(1) *O. c.*, n. 144, p. 353.

Commentaire des Indults
accordés aux Ordinaires d'Europe en matière de mariage (*fin*) (1).

§ 3. LE SUJET DU POUVOIR DE DISPENSE

Nous appelons sujet *actif* celui auquel l'indult est concédé, sujet *passif*, celui en faveur duquel on peut faire usage de l'indult et exercer les pouvoirs qu'il confère.

I. *Le sujet actif.*

Les indults, donnés ci-dessus, sont accordés en propres termes à *l'Ordinaire*, ou plutôt à *l'Ordinaire du lieu*.

En droit sont compris sous le terme *Ordinarii loci*, d'après le c. 198, § 1, « pro suo quisque territorio, Episcopus residentialis, Abbas vel Praelatus nullius, eorumque vicarius generalis, Administrator, Vicarius et Praefectus Apostolicus, itemque ii qui, praedictis deficientibus, interim ex iuris praescripto aut ex probatis constitutionibus, succedunt in regimine » (2).

Ils ne sont pas accordés à tous les Ordinaires, en général, mais à des Ordinaires déterminés, par exemple de tel ou tel diocèse, vicariat, de telle préfecture, comme un pouvoir délégué qui est accordé à une personne, et n'est pas attaché à l'office, bien qu'il soit concédé à telle personne à raison de son office.

Ces facultés appartiennent non seulement à l'Evêque de tel diocèse ; mais également au Vicaire Général, sans qu'il faille un mandat ou une sous-délégation de l'Evêque (3) ; de même,

(1) Voir p. 124, 182, 243. — (2) Sous le terme « Ordinarii » sont aussi compris, pour leurs subordonnés, les Supérieurs majeurs dans les instituts exempts de clercs (c'est-à-dire dans lesquels la plupart des membres sont destinés au sacerdoce) ; mais ils ne sont pas appelés *Ordinarius loci*, qui est ici seul en question, puisqu'il ne peut s'agir des dits Supérieurs en matière de dispenses matrimoniales. — (3) On notera ici la disposition du c. 44, § 2, dont nous parlerons § 4, ad V, à la fin.

pendant la vacance du siège, elle passe automatiquement [de plein droit] au chapitre et au vicaire capitulaire.

D'ailleurs, en vertu même des dispositions générales du droit établi dans le code, tous les pouvoirs *habituels*, tels que ceux-ci, accordés à l'Evêque, appartiennent au Vicaire Général (cc. 68, § 2 et 368, § 2), et ils passent aux Ordinaires qui leur succèdent dans l'administration (cc. 66, § 2 et 435, § 2).

Excepté quand, dans la concession, « electa fuerit industria personae aut aliud expresse cautum sit » (c. 66, § 2). Il y a choix de *l'industria personae,* quand une faculté est accordée à quelqu'un, non à raison de son office ou de sa dignité, mais à cause de son aptitude, de son habileté, de sa science spéciale, de telle sorte qu'apparaisse la volonté du S. Siège de voir traiter l'affaire par l'Evêque en personne. On suppose que c'est le cas (au moins régulièrement), quand dans l'indult se rencontrent des expressions comme « per teipsum, personaliter, tuis manibus » (1).

II. *Le sujet passif.*

L'Ordinaire ne peut *en règle générale* exercer son pouvoir de dispense *directement* qu'en faveur *de ses sujets;* mais il peut s'en servir, même quand il est hors de son territoire ou en faveur d'un sujet absent du territoire, c. 201, §§ 1 et 3.

Explication.

1° Pour être *sujet* de l'Ordinaire, il est nécessaire et suffisant d'avoir un domicile ou un quasi-domicile, paroissial ou bien diocésain, dans le diocèse, le Vicariat, la Préfecture, ou, s'il s'agit de nomades (*vagi*), d'y demeurer actuellement (c. 94, §§ 1 et 2 comparé au c. 92).

2° Le principe, d'après lequel les personnes autres que les subordonnés, sont exclues de l'usage des facultés, doit être limité à la dispense accordée *directement*. En effet, l'Ordinaire

(1) De Meester, *Iuris canonici compendium*, Brugis, 1921, I, n. 456.

peut dispenser des non-diocésains *indirectement :* car en dispensant son subordonné, il libère aussi l'autre partie, étrangère, de l'empêchement relatif, c'est-à-dire commun à l'une et l'autre partie.

Il est donc nécessaire et suffisant pour la validité de la dispense qu'*une* des parties soit le subordonné de l'Ordinaire : à savoir la partie catholique s'il s'agit de religion mixte (ou de disparité de culte), ou l'une des deux, s'il s'agit de tout autre empêchement relatif (1) ; dans les cas d'empêchement absolu, par exemple le vœu, c'est la partie empêchée, par exemple celle qui a émis le vœu, qui doit être le sujet, le subordonné de l'Ordinaire.

3° *Moment* auquel la partie directement dispensée doit être le sujet de l'Ordinaire : il faut et il suffit qu'elle soit son sujet au moment de la concession de la dispense.

La dispense *à titre gracieux* (in forma gratiosa) est censée accordée au moment où les lettres sont données, c'est-à-dire au moment où elles sont rédigées à la curie diocésaine ; ou bien, si la concession a lieu de vive voix, au moment où l'on déclare accorder la faveur. La dispense *in forma commissoria* est censée concédée au moment de l'exécution, c'est-à-dire quand elle est fulminée.

4° Le pouvoir de dispenser est limité, disions-nous, en *règle générale*, aux seuls sujets. Parfois on s'écarte de ce principe posé au c. 201, § 1, c'est-à-dire que le pouvoir de dispenser s'étend aussi aux étrangers (peregrini), comme c'est le cas du pouvoir ordinaire de l'Ordinaire, aux cc. 1043 et 1313, n. 1. De fait, cette extension aux étrangers (*ad*

(1) Si les futurs époux, liés par un empêchement relatif, appartiennent à *des diocèses différents*, ils peuvent être dispensés validement par l'un quelconque de leurs Ordinaires ; il convient cependant que la dispense soit accordée par l'Ordinaire de la jeune fille, et l'usage veut, pas cependant partout, que l'Ordinaire qui dispense obtienne d'abord l'approbation ou la confirmation de l'Ordinaire de l'autre partie. Voir ici le c. 44, § 1 et les remarques à faire au § 4, V, versus finem.

peregrinos) est insérée dans l'indult de la S. Congrégation des Sacrements (1), et dans celui du S. Office (2), mais non dans l'indult de la S. Pénitencerie (3).

5° D'après le c. 201, § 3, peu importe que l'Ordinaire qui dispense ou le sujet dispensé se trouve, au moment de la concession, en dehors du diocèse (4).

Par conséquent, quiconque possède et garde un domicile ou un quasi-domicile dans le diocèse peut recevoir la dispense, qu'il soit à l'intérieur ou à l'extérieur du territoire. Les non-subordonnés, au contraire, ne peuvent être dispensés qu'à la condition de se trouver dans les limites du territoire au moment de la concession; il en va de même des nomades (vagi), puisqu'ils ne sont sujets de l'Ordinaire que pour leur séjour actuel dans son diocèse.

Autrefois le texte des indults exigeait assez souvent que le bénéficiaire de la dispense fût dans le territoire au moment où celle-ci était accordée ou fulminée; prescription qui donnait lieu à des complications et à des inquiétudes.

N. B. — *a*) On ne peut, sans indult spécial à cet effet, dispenser une personne *indéterminée*, par exemple en dispensant de la religion mixte un catholique qui pourrait ainsi épouser une catholique, à choisir dans la suite (5).

b) Il faut, semble-t-il, encore aujourd'hui, tenir compte de

(1) « Uti poterit... cum suis subditis ubique commorantibus *et aliis in proprio territorio actu degentibus.* » — (2) « Dispensandi... cum subditis etiam extra territorium, aut *non subditis, intra limites proprii territorii.* » — (3) L'Ordinaire aura donc soin de remarquer qu'en vertu de cet indult il ne peut pas dispenser des étrangers (peregrini) ; il faut surtout ne point perdre de vue ce fait, quand la dispense est accordée au tribunal de la pénitence par un sous-délégué. — (4) Cette remarque est insérée par surcroît dans l'indult de la S. Pénitencerie : « etiam extra dioecesim, quatenus vel ipse (Ordinarius) vel subditus, vel uterque extra dioecesim fueritis ». Même observation en termes plus concis dans les indults de la S. Congrégation des Sacrements et du S. Office. — (5) Un indult de ce genre, pour 5 cas, avait été accordé dans le décret du S. Office, 6-8 mai 1903, au Vicaire Apostolique du Congo belge. Cf. *Periodica*, VII, p. 221, ss.

la prescription de la S. Congrégation des Sacrements, 7 mars 1910 (*A. A. S.*, t. II (1910), p. 147) ; par mandement spécial du S. Pontife Pie X et en vertu de son autorité, elle a déclaré que « dispensationes a quibusvis impedimentis... quae *regibus ac regiae stirpis principibus* erunt concedendae, Sedi Apost. speciali modo (tamquam causae maiores) esse reservatos, ita ut ab huius potestatis usu excludantur Ordinarii omnes... eandemque potestatem in facultatibus cuilibet et quavis forma concessis nullatenus esse comprehensam ».

Il est vrai que cette disposition ne se trouve exprimée nulle part dans le Code ; mais voici l'explication plausible de cette omission. La disposition susdite vise les seules dispenses à concéder au for externe en vertu d'un indult, et l'intention du S. Siège était, comme nous en avons fait plus haut la remarque, d'abroger tous les indults pour le for externe et de n'en plus accorder. Aussi ne peut-on, semble-t-il, conclure de cette omission à l'abrogation certaine de la prescription. Pour nier l'abrogation on peut invoquer l'analogie des cc. 1557, § 1 et 2227, § 1.

Si l'on admet le maintien de cette exception, voici comment il faut l'entendre. Elle s'applique quand la partie qui est liée par un empêchement absolu (âge, vœu) est de famille royale, ou quand l'une des deux parties est dans ce cas, si l'empêchement est relatif.

§ 4. Règles a suivre dans l'usage des facultés

I. En vertu du c. 66, § 3, les facultés accordées dans les indults commentés confèrent les autres pouvoirs nécessaires pour leur usage, en particulier le pouvoir « absolvendi a poenis ecclesiasticis, si quae forte obstent, sed ad effectum dumtaxat dispensationis obtinendae » (1).

(1) Cette disposition s'applique aux facultés générales, qui doivent être largement interprétées, nous l'avons vu ; elle vaut aussi pour le pouvoir de dispenser dans un cas particulier, bien qu'il soit de stricte interprétation

Donc l'Ordinaire, dispensant en vertu de l'indult, peut absoudre les suppliants de toute censure qui ferait obstacle à la concession valide ou licite de la dispense. Aux termes du c. 36, § 2, la *validité* de la dispense n'est pas empêchée par une censure, sauf dans les cas suivants : *a*) s'il s'agit d'un excommunié *vitandus* ou d'une excommunication portée par une sentence déclarative ou une condamnation (c. 2265, § 2); *b*) d'un clerc suspens par sentence déclarative ou condamnation (c. 2283); *c*) d'un fidèle sous le coup de l'interdit personnel (c. 2275, n. 3). Ajouter le cas prévu par les can. 2291, § 9 et 2296, § 1.

Cependant le pouvoir d'absoudre est limité par la nécessité, c'est-à-dire dans la mesure où l'absolution est requise pour la concession ou l'exécution valide ou licite de la dispense, par conséquent *uniquement à l'effet d'obtenir la dispense.*

Il suit de là que l'absolution d'une censure donnée par l'Ordinaire qui dispense, sans autre pouvoir d'absoudre, n'enlève pas la censure, mais suspend seulement ses effets dans la mesure où elle annule ou rend illicite l'obtention de la dispense à concéder hic et nunc.

II. L'Ordinaire qui, en vertu de l'indult, dispense in forma gratiosa d'un empêchement dirimant, concède par le fait même la *légitimation* des enfants qui ne sont ni adultérins ni sacrilèges, c. 1051.

Explications. 1° Aux termes de ce c. 1051, l'Ordinaire a non seulement le pouvoir de légitimer les enfants nés ou conçus des rapports entre les suppliants liés par l'empêchement dirimant, dont il dispense grâce à l'indult; mais, par le fait même qu'il use de son pouvoir de dispenser in forma gratiosa,

(c. 200, § 1). Donc l'exécuteur d'une dispense accordée en forme commissoire, qu'il soit exécuteur volontaire ou nécessaire, peut, aussi en vertu de la disposition du droit, absoudre *ad effectum* les suppliants des censures.

les enfants sont légitimés sans qu'une déclaration spéciale de légitimation soit nécessaire (1).

2° Sont exclus du bénéfice de cette légitimation de plein droit les enfants *adultérins* ou *sacrilèges*. Les premiers sont le fruit de rapports adultères entre les suppliants, au moment où l'une des parties était encore unie à une tierce personne par les liens d'un mariage légitime, actuellement dissous ; les seconds sont nés ou furent conçus quand l'un des suppliants était lié par l'empêchement d'un ordre majeur ou de la profession solennelle.

3° On suppose que l'Ordinaire dispense *in forma gratiosa*, forme la plus en usage dans nos pays.

Il faut savoir que si l'Ordinaire dispense en forme commissoire (c'est-à-dire par intermédiaire), il a besoin d'un exécuteur qui fulmine la dispense et l'applique aux suppliants. L'exécuteur qui dispense ainsi en vertu du rescrit épiscopal dans un cas particulier, qu'il soit exécuteur volontaire ou nécessaire, ne bénéficie pas de la disposition du c. 1051 ; car elle vise seulement la dispense accordée en vertu du pouvoir ordinaire ou d'un pouvoir délégué par un indult général. Donc l'exécuteur, qui exécute le rescrit de dispense, ne légitime pas par là même les enfants ; il doit le faire par un acte spécial, en usant d'un pouvoir spécialement délégué à cet effet dans le rescrit. Voici la conséquence :

4° Quand on recourt à l'Ordinaire pour obtenir la dispense d'un empêchement dirimant, si l'on sait que celle-ci sera accordée *in forma gratiosa*, comme c'est le cas le plus fréquent, il ne faut pas nécessairement faire mention d'enfants à légitimer. Il paraît cependant opportun, même dans ce cas, d'insérer cette mention dans la supplique. Ce n'est pas pour

(1) Sous le droit antérieur au Code, la faculté de dispenser (ordinaire ou) déléguée d'une manière générale comportait le pouvoir de légitimer ; mais les enfants n'étaient pas censés légitimés par la dispense elle-même : il fallait un acte distinct de celle-ci.

voir insérer au rescrit un décret de légitimation, puisqu'il est inutile, mais pour qu'on y fasse du moins mention de la légitimation accordée par le fait de la dispense. On aura ainsi une preuve authentique de la légitimation.

Demande-t-on, au contraire, une concession de dispense *in forma commissoria*, comme c'est l'usage dans certaines régions, il faut mentionner, dans la supplique, l'existence d'enfants nés ou conçus, du moins si l'on prévoit la naissance avant la fulmination de la dispense (1).

III. L'Ordinaire qui dispense en vertu de l'indult, doit, dans l'usage de ses facultés, non seulement observer les clauses de l'indult, mais aussi *le style de Curie*, dont l'observation est prescrite quand la dispense est accordée par le S. Siège lui-même et qu'on exécute le rescrit apostolique. Il faut observer soit pour la validité, soit pour la licéité, les conditions ou les formes imposées pour l'une ou pour l'autre par le S. Siège dans la rédaction de la supplique, l'exécution de la dispense apostolique, la rédaction du document authentique. On tiendra compte du fait que, dans l'intention du S. Siège (2), la plupart des prescriptions qui ont trait au style de Curie sont imposées pour la seule licéité, et encore dans la mesure permise par les circonstances de fait, de temps et de lieu (3).

Note. La nécessité de garder le style de Curie ne s'impose

(1) Nous disons : du moins si l'on prévoit la naissance avant la fulmination. En effet, l'enfant né après la fulmination, est illégitime mais naturel, pas spurius, et sera donc légitimé par le mariage subséquent sans qu'il faille une légitimation par rescrit. Cependant on doit conseiller, même dans ce cas, la mention d'un enfant à légitimer : car le décret de légitimation pourrait avoir son utilité dans l'hypothèse où le mariage pour un motif quelconque ne serait pas contracté. — (2) *S. Paenitent.*, 1 iun. 1858. Cf. Feye, *De impedimentis*, n. 698; *S. C. de P. Fide*, 22 nov. 1860 et decr. *C. S. O.*, 15 iun. 1875 (*Coll. P. F.*, nn. 1487 et 1491). — (3) Par exemple pour l'emploi d'un écrit, l'insertion du texte de l'indult, même la mention de la délégation apostolique, d'après le c. 1057 et ce qu'on a dit ci-dessus.

que dans l'usage d'un pouvoir délégué. Quand l'Ordinaire dispense en vertu de son pouvoir ordinaire, il convient qu'il se conforme, dans la mesure du possible, au style de Curie, mais cela n'est pas strictement requis.

IV. Quand à l'empêchement *public* auquel s'applique l'indult, s'ajoute un autre empêchement dont l'Ordinaire n'a aucun pouvoir de dispenser, il faut en règle générale *recourir au S. Siège*, pour tous les empêchements réunis, c. 1050.

Explications.

1° Le recours au S. Siège pour tous les empêchements ne s'impose que dans le concours d'un empêchement, excédant les pouvoirs de l'Ordinaire, avec un empêchement *public de sa nature ou en fait,* par exemple avec l'empêchement de consanguinité au 3e degré ou avec l'empêchement de crime, sans attentat (machinatio), en fait public.

Cette prescription ne touche donc pas l'usage de l'indult de la S. Pénitencerie, mais le seul indult du S. Office et celui de la S. Congrégation des Sacrements (1).

2° Nous disions : *régulièrement*, parce que, dans le c. 1050, on ajoute au principe une *dérogation* à noter. Voici : chaque fois que l'empêchement, pour lequel l'Ordinaire a un indult, *n'est découvert* ou *n'arrive à la connaissance* que quand la dispense de Rome pour l'empêchement, excédant les pouvoirs de l'Ordinaire, a été *obtenue* (on ne dit pas : demandée), l'Ordinaire peut dispenser de l'empêchement, compris dans l'indult, même s'il est du for externe.

La dispense de Rome est considérée comme obtenue quand le rescrit de dispense a été reçu, qu'il soit en forme gracieuse ou commissoire; peu importe que l'exécuteur soit nécessaire

(1) Cette prescription ne s'appliquerait pas non plus à l'usage de l'indult de la S. Congrégation des Sacrements, s'il s'agissait d'un empêchement compris dans l'indult et qui fût de sa nature et en fait occulte, par exemple un vœu réservé prononcé en particulier et en secret.

ou volontaire, et que la dispense n'ait pas encore été fulminée [communiquée] : bien que la dispense en forme commissoire, avant l'exécution, n'ait pas encore levé l'empêchement, on doit dire qu'elle a été obtenue du S. Siège. On ne dira pas que l'empêchement a été découvert avant l'obtention de la dispense romaine, s'il n'est pas arrivé à la connaissance de l'Ordinaire en personne, bien qu'il fût déjà connu des futurs et du curé.

L'exception s'appliquerait par exemple au cas où, après avoir reçu le rescrit contenant la dispense romaine pour la consanguinité au 2e degré, on découvrirait qu'il y a aussi entre les suppliants parenté spirituelle.

3° De ce qui précède on peut conclure que l'Ordinaire, malgré la présence simultanée d'un empêchement exigeant le recours au S. Siège, pourrait dispenser d'un empêchement pour lequel il a un pouvoir délégué : a) quand cet empêchement est occulte en droit et en fait (natura et facto) ; b) quand il est arrivé à sa connaissance après l'obtention de la dispense de Rome (1).

V. D'après la règle du c. 1048 — que l'indult de la S. Congrégation des Sacrements ordonne de ne pas perdre de vue — si la demande de dispense a été envoyée au S. Siège, les Ordinaires ne peuvent faire usage de leurs pouvoirs, « nisi ex gravi et urgenti causa, et ea lege ut statim S. Sedem de re moneant » (c. 204, § 2).

Le cas prévu est celui d'un recours immédiat au S. Siège, sans passer par l'Ordinaire, pour obtenir la dispense d'un empêchement que l'Ordinaire peut lever, par exemple un empêchement mineur : dans ce cas le pouvoir de l'Ordinaire n'est pas suspendu (c. 204, § 1), et il dispenserait *validement*,

(1) Cela vaut aussi, si l'empêchement tombe sous la juridiction ordinaire de l'Ordinaire, par exemple un vœu non réservé : mais ci-dessus, il s'agit du seul pouvoir délégué.

mais il ne lui est plus *permis*, à cause de l'intervention du S. Siège, d'accorder la faveur de la dispense (1), sauf pour un motif grave et urgent, et en avertissant le S. Siège de l'usage qu'il a fait de son pouvoir.

Il y aurait *un motif grave et urgent*, si dans l'intervalle du recours au S. Siège, il devenait nécessaire de célébrer bientôt le mariage au point qu'on ne pût, sans s'exposer à un mal grave, attendre la dispense apostolique.

N. B. 1° Dans la règle exposée ici, il s'agit des suppliques *envoyées* au S. Siège. Si la grâce était *refusée* par le S. Siège, la concession de dispense par l'Ordinaire serait *nulle*, à moins d'avoir obtenu l'assentiment préalable de la S. Congrégation ou de la Chancellerie avec laquelle on avait commencé à traiter, c. 43 (2).

2° Étant donné leur analogie avec les principes proposés dans le 1°, il est utile de rappeler ici une double disposition du c. 44 : a) « Nemo gratiam a *proprio* Ordinario *denegatam* ab alio Ordinario petat, nulla facta denegationis mentione ; facta autem mentione, Ordinarius gratiam ne concedat, nisi habitis a priore Ordinario denegationis rationibus », c. 44, § 1.

On serait dans ce cas, si des suppliants s'étant vu refuser une grâce par l'Ordinaire dont ils sont les subordonnés, la demandaient et l'obtenaient d'un Ordinaire, dans le territoire duquel ils sont étrangers (peregrini) ; ou encore, si l'on demandait à l'Ordinaire propre de l'une des parties une grâce

(1) Jusqu'ici pas mal d'auteurs enseignaient que l'Ordinaire était privé de son pouvoir lui-même, en l'occurrence, à cause de l'intervention du S. Siège (appositio manus pontificiae), de sorte que sa dispense eût été invalide. — (2) Dans le c. 43, on réserve le droit de la S. Pénitencerie pour le for interne : cela ne signifie pas que l'Ordinaire peut dispenser au for interne quand la supplique a été repoussée par la S. Pénitencerie, mais que celle-ci n'est pas soumise au principe établi au c. 43. Si donc une grâce avait été refusée par une Congrégation avec compétence au for externe, on pourrait encore recourir pour le for interne à la S. Pénitencerie, sans l'assentiment de la Congrégation qui a rejeté la supplique.

refusée par le propre Ordinaire de l'autre. Cf. ci-dessus, § III, II, ad 2 (1). Cette disposition prohibe seulement l'acte, sans l'annuler.

b) « Gratia a *Vicario Generali* denegata et postea, nulla facta huius denegationis mentione, ab episcopo impetrata *invalida* est; gratia autem *ab episcopo* denegata nequit valide, etiam facta denegationis mentione, a Vicario Generali, non consentiente episcopo, impetrari », c. 44, § 2.

VI. *Concours d'un double pouvoir.*

1° Si l'Ordinaire, dans un cas déterminé, possède à la fois un pouvoir *délégué* et un pouvoir *ordinaire*, il doit, semble-t-il, faire usage de son pouvoir ordinaire : car le pouvoir délégué semble accordé, si l'on tient compte des observations préliminaires, pour suppléer au défaut de pouvoir ordinaire; il paraît donc ne devoir être employé qu'à son défaut (2).

Exemple : S'il faut dispenser du vœu de chasteté non réservé, soit pour demander l'acte conjugal soit pour contracter mariage, l'Ordinaire doit faire usage du pouvoir ordinaire que lui confère le c. 1313, n. 1, non du pouvoir délégué accordé par l'indult de la S. Congrégation des Sacrements (3).

De même, quand il y a danger de mort ou urgence, prévue au c. 1045, il faut employer le pouvoir ordinaire, attaché

(1) La dispense refusée par un Ordinaire autre que l'Ordinaire propre des parties, par exemple l'évêque du lieu où elles sont de passage, est accordée licitement par leur propre Ordinaire, sans qu'il soit fait mention du refus. — (2) Sous le droit antérieur au Code, quand il y avait concours d'un pouvoir délégué avec le pouvoir appelé quasi-ordinaire, l'Evêque devait, d'après la doctrine reçue, faire usage du pouvoir délégué plutôt que du pouvoir quasi-ordinaire. Le motif était qu'on reconnaissait à l'Evêque ce pouvoir quasi-ordinaire en vertu d'une volonté présumée seulement et tacite du S. Siège; on enseignait à bon droit qu'il fallait préférer à ce pouvoir une faculté accordée par une délégation expresse du S. Siège. — (3) Cf. ci-dessus, § II, I, A, 2°.

par les cc. 1043 et 1045 à l'office de l'Ordinaire, même pour dispenser des empêchements auxquels s'applique l'indult de la S. Congrégation des Sacrements.

2° Quand pour le même empêchement à lever *au for interne*, l'Ordinaire jouit d'un *double pouvoir délégué*, l'un par l'indult de la S. Pénitencerie, l'autre par l'indult de la S. Congrégation des Sacrements (qui peut, avons-nous vu, être employé pour l'un et l'autre for) : il faut préférer, semble-t-il, le pouvoir délégué par la S. Pénitencerie au pouvoir délégué par la S. Congrégation des Sacrements. Car la S. Pénitencerie est l'autorité dont le for propre est le for interne, et c'est dans ce for que réside sa compétence particulière, tandis que la S. Congrégation des Sacrements est plutôt une autorité dont le for spécial est le for externe.

Exemple : il y a lieu de dispenser du crime occulte, sans attentat; il faudrait choisir et employer le pouvoir délégué de la S. Pénitencerie plutôt que le pouvoir délégué accordé par la S. Congrégation des Sacrements; à moins qu'il ne faille dispenser un étranger (non-subditus), puisque l'Ordinaire peut le dispenser, comme nous l'avons vu, pendant qu'il est sur son territoire, grâce à l'indult de la S. Congrégation des Sacrements, non en vertu de l'indult de la S. Pénitencerie.

Autre cas : on demande la dispense du vœu de chasteté réservé, en vue d'exiger l'acte conjugal : l'Ordinaire doit recourir à l'indult de la S. Pénitencerie plutôt qu'à celui de la S. Congrégation des Sacrements, exception faite, de nouveau, pour le cas où il s'agit d'un autre qu'un sujet.

N. B. Les règles données ici pour le concours d'un double pouvoir n'intéressent pas la validité de l'acte.

VII. *Du pouvoir de sous-déléguer.*

1° Les facultés déléguées par le S. Siège, comme le sont celles-ci, peuvent, en vertu du droit (c. 199, § 2), être *sous-déléguées*, « sive ad actum [seu pro casu particulari], sive

etiam habitualiter ». C'est l'application de l'adage juridique : « Delegatus a Principe supremo subdelegare potest ».

Exceptions : A moins que la sous-délégation ne soit interdite ou limitée (1).

Cette exception n'existe pas dans l'indult de la S. Congrégation des Sacrements ; au contraire, on y reconnaît formellement à l'Ordinaire le droit d'user des pouvoirs « sive per se sive per alias idoneas ecclesiasticas personas ad hoc specialiter deputandas ». — Par contre, dans l'indult du S. Office, quand il s'agit du pouvoir de revalider in radice, l'intention de la S. Congrégation est que l'Ordinaire ne sous-délègue que les seuls curés, et encore pour chaque cas en particulier, non d'une manière habituelle. — Enfin, dans l'indult de la S. Pénitencerie, il y a une clause restrictive : on ne peut sous-déléguer d'une manière habituelle que les seuls chanoines-pénitenciers et les vicaires-forains (doyens) ; les autres confesseurs ne peuvent recevoir le pouvoir sous-délégué qu'en des cas particuliers, à moins qu'il n'y ait des motifs spéciaux de sous-déléguer, même d'une manière habituelle, quelques autres confesseurs déterminés.

2° Les sous-délégués de l'Ordinaire, soit d'une manière habituelle, soit pour un cas particulier, ne peuvent à leur tour sous-déléguer. C'est ce que dit le c. 199, § 5, qui ajoute « nisi id expresse concessum fuerit » ; dans notre cas, cette concession formelle fait défaut.

N. B. L'Ordinaire peut, en vertu de l'indult, dispenser en forme commissoire, par exécuteur nécessaire ou libre, exactement dans la mesure où il peut sous-déléguer, habituellement ou pour un cas particulier, ses facultés déléguées.

VIII. *Cessation du pouvoir.*

1° Le pouvoir délégué accordé à l'Ordinaire dans les indults

(1) Ajoutez, comme exception, le cas où l'on a choisi les qualités personnelles du délégué : exception qui ne s'applique pas ici.

susdits *ne cesse pas par la vacance du Siège apostolique,* dont procède la délégation (1).

C'est ce que dit le c. 207, § 1, dans lequel, en conformité avec le c. 61, on propose une double exception, qui ne trouve pas ici son application : à savoir, si des clauses expresses démontraient le contraire, ou, quand il s'agit du pouvoir de concéder une faveur dans un cas particulier, si l'affaire n'est pas entamée; dans notre cas, il s'agit d'indults généraux et concédés habitualiter.

2° Le même pouvoir ne cesse pas *par la vacance du siège diocésain*, c'est-à-dire par la mort ou la démission de l'Evêque, mais il passe à l'Ordinaire qui succède à ses fonctions (2).

Ainsi parle le c. 66, § 2, dont les exceptions à cette règle ne trouvent pas leur application dans notre cas, à savoir : sauf mention expresse en sens contraire ou choix des qualités personnelles du délégué.

3° Aux termes du c. 207, § 1, le pouvoir délégué de l'Ordinaire cesserait « revocatione [S. Sedis] delegantis delegato [Ordinario] directe intimata, aut renuntiatione delegati deleganti directe intimata et ab eodem acceptata » ; ou bien encore, à l'échéance du terme pour lequel le pouvoir a été accordé, sans préjudice de la disposition du c. 207, § 2 (cf. supra, § II, à la fin), d'après laquelle l'usage de l'indult de la S. Pénitencerie reste valide, si, par inadvertance, on dépasse le temps fixé.

(1) Ce principe que le pouvoir délégué d'une manière habituelle ne cesse pas par la mort du S. Pontife, ne vaut pas seulement pour les indults accordés par les SS. Congrégations ou les Chancelleries, en vertu de leurs facultés habituelles, comme c'est le cas ici ; il s'applique également aux indults qui pourraient être accordés par le S. Pontife en personne, ou par les mêmes Congrégations ou Chancelleries en vertu d'un mandat spécial du S. Pontife ou ex audientia Sanctissimi. — (2) A la mort de l'Evêque, la juridiction du Vicaire-Général cesse absolument, mais les pouvoirs de juridiction de l'Evêque passent au Chapitre et au Vicaire capitulaire. Cf. ci-dessus, § III, I.

N. B. 1. Le temps fixé dans l'indult commence à courir non du jour de la concession, mais de la réception (Décret de la S. C. de la Propagande, 22 janv. 1759) (1).

2. Le pouvoir sous-délégué par l'Ordinaire a les mêmes limites de temps que le pouvoir délégué de l'Ordinaire; après renouvellement de l'indult pontifical, il faudrait donc le renouveler, au moins d'une manière tacite (2).

3. Si l'Ordinaire dispensait, en vertu de l'indult, en forme commissoire, par exécuteur libre, le rescrit de l'Ordinaire cesserait de valoir par la mort de l'Evêque, au cas où l'affaire ne serait pas entamée, c'est-à-dire si l'on n'avait pas encore commencé l'exécution : car alors c'est une « grâce à accorder (3) ».

A. De Smet.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

I. **Lettre adressée aux Ordinaires résidentiels sur le jeûne eucharistique avant la Messe** (22 mars 1923, *A. A. S.*, XV (1923), p. 151).

Illme ac Revme Domine,

Optime novit Amplitudo Tua qua diligentissima cura legem ecclesiasticam ieiunii eucharistici, praesertim quod attinet ad sacerdotes sacrosanctum Missae sacrificium celebraturos, Sancta haec Apostolica Sedes semper tuita sit; nec dubitandum quin et in posterum eius observantia generatim urgeri debeat. Sed ne forte ex lege ecclesiastica qua reali Corpori Christi debitum praestatur obsequium, Corpus Christi mysticum seu animarum salus detrimentum capiat, Suprema haec Sacra Congregatio Sancti Officii, ex animo perpendens multitudinem officiorum quibus sacerdotes diebus festis incumbere debent ad commissum

(1) Cf. *Periodica de re canonica et morali*, XI (1922), p. (80) s. (2) *Ib.* p. (79). — (3) N. B. Page 130, A) Les mots « à une personne déterminée, à savoir l'Ordinaire, » doivent être compris dans ce sens : « un Ordinaire déterminé. »

sibi gregem salutari pabulo enutriendum; et quod ob cleri penuriam multi ex eis Sanctae Missae celebrationem iterare coguntur; idque non raro in locis longe dissitis, aditu difficilibus, inclementi aeris temperie divexatis, vel in aliis contrariis rerum et locorum adiunctis; decrevit in certis casibus et sub determinatis conditionibus eandem ieiunii legem per opportunas dispensationes aliqua ex parte mitigare.

Quoties igitur sacerdotes, iuxta can. 806, 2, Missam eodem die iterare aut etiam tardiore hora ad Sacrum Altare accedere necesse habeant; siquidem sine gravi damno ieiunii eucharistici legem, vel infirmae valetudinis causa, vel propter nimium sacri ministerii laborem, aliasve rationabiles causas, ad rigorem servare nequeant; Supremae huic Congregationi locorum Ordinarii, omnibus rerum adiunctis diligenter expositis, recurrere poterunt. Quae pro diversitate casuum (sive cum singulis Ipsamet dispensando, sive, quando vera ac probata necessitas id omnino suadeat, habituales quoque facultates ipsis Ordinariis tribuendo) opportune providebit. Quae quidem facultates pro casibus urgentioribus, in quibus tempus non suppetat recurrendi ad S. Sedem, iam ex nunc Amplitudini Tuae conceduntur, per Te ipsum, graviter onerata conscientia, exercendas: hisce tamen sub conditionibus, ut nonnisi aliquid per modum potus, exclusis inebriantibus, sumere permittatur; efficaciter scandalum removeatur; ac quamprimum S. Sedes de concessa dispensatione certior fiat.

Gravissimae demum huius legis relaxationem solum concedendam esse scias, quum spirituale fidelium bonum id exigat, non vero ob privatam ipsius sacerdotis devotionem aut utilitatem.

Haec ad pastorale Tibi ministerium facilius utiliusque reddendum probante Ssmo Domino Nostro Pio PP. XI, decreta, dum libens tecum communico fausta quoque ac felicia Tibi adprecor a Domino.

Romae, ex aedibus Sancti Officii, 22 marti 1923.

R. Card. Merry del Val, *Secretarius*.

1. Le jeûne imposé au célébrant a toujours été exigé par l'Église avec plus de rigueur que le jeûne du communiant. Sa convenance résulte d'ailleurs de motifs indépendants de la communion elle-même et n'a pas trouvé en celle-ci sa raison d'être, comme le pense Castropalao (1). Il fait partie des dispositions requises en celui qui va poser un acte liturgique, exigeant la plus grande pureté de l'âme et du corps. Qu'il suffise de rappeler ici le jeûne imposé ou conseillé au ministre du baptême, de l'ordination, de la consécration d'une église. On comprend dès lors qu'à de rares exceptions près, les Moralistes et Canonistes n'aient pas permis au prêtre en danger de mort de célébrer non à jeun pour se donner le S. Viatique, s'il pouvait recevoir la communion d'une autre manière et que l'autorisation de communier non à jeun accordée aux malades n'ait pas été étendue à la célébration du S. Sacrifice, dans les mêmes circonstances.

On se rendra compte de la rigueur du précepte en voyant Benoît XIV affirmer que le privilège de célébrer, par exemple dans la nuit de Noël, avant minuit, n'entraîne pas l'exemption de la loi du jeûne. Par conséquent le célébrant devrait être à jeun depuis minuit, c'est-à-dire depuis vingt-deux ou vingt-trois heures (*De Syn. dioec.*, VI, c. VIII, n. 12, ss.).

Cependant l'affaiblissement plus général des constitutions et surtout du système nerveux joint aux charges souvent très lourdes pesant sur le prêtre astreint au binage ou à la messe tardive faisait désirer et espérer des adoucissements à la rigueur du précepte. On alla jusqu'à attendre du Code une modification à la discipline générale et la déception fut grande chez plusieurs de constater non seulement le maintien de la discipline antérieure, mais encore le transfert au S. Office de la compétence en cette matière (c. 247, § 5).

La lettre envoyée par le S. Office aux Ordinaires résidentiels dément les pronostics de sévérité plus grande.

Tout en déclarant que la loi du jeûne préalable à la célébration des saints mystères devra généralement être maintenue avec le soin le plus vigilant, ce document introduit dans la

(1) *De Sacram.*, t. XXI, punct. XIII, n. 15.

discipline une innovation dont la portée peut dépasser bien des prévisions et autorise l'espoir d'autres transformations liturgiques et disciplinaires. Gardons-nous pourtant de prophétiser et contentons-nous de commenter!

2. La nouvelle dispense partielle du jeûne eucharistique consiste dans l'autorisation de prendre de la nourriture *liquide*, qui pourra être accordée aux prêtres *obligés* de biner ou de dire une messe tardive, quand l'observance stricte du jeûne naturel est liée pour eux à un *grave inconvénient*.

La dispense sera accordée directement aux intéressés par le S. Office, à la demande des Évêques, ou par l'Ordinaire du lieu, muni à cet effet de facultés habituelles. En attendant que les Ordinaires aient envoyé à la S. Congrégation leurs rapports et leurs demandes motivées, ils sont autorisés dans les cas urgents à accorder la dispense, dans certaines limites et moyennant certaines conditions.

3. On ne peut encore préciser la teneur des futurs indults. Nous tâcherons de déterminer la portée du pouvoir accordé par la lettre de la S. Congrégation.

1° Les bénéficiaires du pouvoir sont les *Ordinaires des lieux*. Par conséquent, les Supérieurs majeurs des religions cléricales exemptes ne les reçoivent pas. Il leur sera très rarement utile, puisque la dispense ne doit guère être accordée qu'à des prêtres chargés du ministère paroissial ou en pays de mission. Dans les deux cas, le religieux-prêtre dépend également de l'Ordinaire du lieu.

Jusqu'à la concession des facultés habituelles, les Ordinaires ne pourront pas déléguer leur pouvoir de dispenser dans les cas urgents (*per teipsum*).

2° La nourriture ne peut être prise que *per modum potus*. Depuis des années, les Moralistes ont analysé cette notion sous toutes ses formes et à peu près épuisé la casuistique de cette matière. Il suffira de rappeler ici que les éléments solides, dissous dans un liquide ou restant en suspension, ne changent pas son caractère. L'appréciation commune est le meilleur guide dans les cas douteux.

Sont exclues « les boissons enivrantes ». On remarquera que

le document parle d'une *espèce*, d'une catégorie de boissons, non d'une quantité. La plupart des boissons, dites enivrantes, ne produisent leur effet que prises dans une quantité très variable d'après les tempéraments et l'état physique des individus. Il faut donc interdire *toutes* les boissons dont l'effet naturel est l'ivresse, du moins quand elles sont prises en assez grande quantité. A ce titre, toutes les boissons alcooliques sont certainement exclues.

3° La dispense ne sera pas accordée quand la célébration de la messe n'a qu'une raison de dévotion ou d'utilité personnelle, et n'est pas *exigée* par le bien spirituel *des fidèles*.

L'Ordinaire ne pourrait donc permettre à un prêtre âgé ou malade de célébrer sans être à jeun, pour qu'il ne soit pas privé de la participation au S. Sacrifice, parce que les honoraires de messe seraient très utiles, voire moralement nécessaires, pour sa subsistance.

La différence entre le jeûne préparatoire au S. Sacrifice et le jeûne eucharistique ordinaire reste ainsi strictement maintenue.

4° Le motif de la dispense sera un *grave inconvénient* dans l'observance du jeûne. Le S. Office en donne deux exemples : une infirmité ou un état de santé précaire et le travail excessif du saint ministère. Le texte continue « *aliasve rationabiles causas* ». Dans le préambule, on cite quelques motifs du changement de discipline, entre autres les conditions pénibles dans lesquelles doit souvent se faire le binage. Il suffit de connaître un peu le ministère paroissial pour imaginer facilement une série de cas où la dispense sera obtenue sans difficulté. Indiquons-en un auquel on penserait moins parce qu'il ne rentre point dans les exemples proposés : la nécessité, pour un prêtre, d'omettre régulièrement tout travail sérieux pendant la plus grande partie de la matinée.

Être condamné à se lever vers 9 heures pour ne célébrer qu'à 11 heures ou à midi, ou bien à faire depuis 7 heures jusqu'à 11 ou 12 heures des lectures inutiles, et cela d'une manière régulière, est un inconvénient aussi grave qu'un violent mal de tête ou une très grande fatigue. Plus d'un prêtre a perdu

ainsi, avec l'habitude du lever matinal, de la prière et du travail, l'esprit de sa vocation.

5° Le pouvoir accordé provisoirement aux Ordinaires résidentiels ne pourra être exercé que dans les cas urgents, dans l'impossibilité de recourir au S. Siège. Habituellement on évalue à environ trois semaines le temps nécessaire pour recourir au S. Siège et en obtenir une réponse, dans les diocèses dont les relations postales avec Rome exigent deux ou trois jours. En ce moment où les suppliques vont arriver particulièrement nombreuses, il ne nous paraît pas excessif d'ajouter huit ou dix jours à ce laps de temps.

Il y aura donc urgence si l'on ne peut, sans inconvénient sérieux, attendre, avant de dispenser, de quinze à vingt-cinq jours ajoutés à la durée du transfert postal des documents. Notification devra être faite sans retard au S. Siège, des dispenses ainsi accordées.

Il faudra également écarter d'une manière efficace le scandale des fidèles qui pourraient croire à la violation par leurs pasteurs d'une loi très grave de l'Église. Pour l'éviter, il suffira de répandre assez tôt parmi les fidèles la connaissance de la concession faite par le S. Office. La presse catholique, les revues diocésaines et les bulletins paroissiaux sont tout désignés à cet effet. J. Creusen, s. i.

Les catholiques et la critique littéraire et artistique.

II. Monitum ad locorum ordinarios. — Accidit non infrequenter ut scriptores, etiam qui ut boni catholici vulgo habentur, in foliis quotidianis vel periodicis laudent, magnificent, adprobent libros, scripta, picturas, sculpturas aliave id genus ingenii et artis opera catholicae doctrinae seu christiano sensui contraria, quandoque etiam a Sancta Sede expresse reprobata.

Quam grave inde, si Pastores animarum haec inobservata et impunita relinquant, fidelium scandalum cum fidei morumque detrimento oriri possit, facile intelligitur. Quod ne fiat Suprema haec S. Congregatio S. Officii, adprobante Ssmo D. N. Pio Pp. XI, locorum Ordinarios admonendos censet, ut pro eorum

munere erga scriptores huiusmodi, si quos forte inter proprios subditos adesse compererint (praecipue si de clero seu saeculari seu regulari), sive per se sive adhibita quoque Consiliorum vigilantiae cooperatione, non omittant quas efficaciores in Domino iudicaverint, nulla interiecta mora, providentias adhibere.

Romae ex aedibus S. Officii, 15 martii 1923.

R. Card. Merry del Val, *Secretarius*.

Notes de morale et de droit canonique

De Pruritu in verendis.

De quaestione nonne liceat uti fricatione ad exstinguendum pruritum gravem nec certo venereum, nota est veterum theologorum sententia, quam Laymann hisce paucis comprehendit, statuens « non esse peccati damnandum, qui eiusmodi molestissimum pruritum fricatione sedare conetur, quamvis cum periculo pollutionis, tamen sine periculo consensus » (1). Haec tamen quaestio opportune illustratur ex consideratione eorum, quae hodierni medici tradunt de pruritu cutaneo (2). Expedit enim in hac re confessarium paulo plura scire quam ea, quae cum paenitentibus communicare debet.

Pruritum hic intellege morbum chronicum, qui non habet aliam externam manifestationem ; sic enim distinguitur simplex pruritus ab eo, qui comitatur aliquam apparentem cutis alterationem, qualis cernitur v. g. in eczemate, in scabie. Pruritus simplex potest esse generalis vel partialis. Ad rem nostram spectat solummodo consideratio pruritus, qui percipitur in verendis.

Quamquam prima fronte aliud decernendum videretur,

(1) *Theol. moral.* L. III, s. 4, n. 13, ex contextu patet agi de pruritu *gravi* eoque *non venereo*. — (2) Usus sum potissimum operibus encyclopaedicis : A. Dechambre et L. Lereboullet. *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*. — A. Eulenburg. *Real-Encyclopädie für die gesammten Heilkunde*.

casus tamen pruritus simplicis semper a medico diligenter est examinandus, cum pruritus connexus esse possit cum gravibus morbis internis, quales sunt morbi stomachi et intestinorum, diabetes mellitus (1), morbus Brightii. Quotiens talis connexio habetur, pruritus radicitus sanari nequit, nisi prius tollatur morbus internus, cuius est symptoma. Tunc enim sublata causa, tollitur effectus.

Pruritus incitat ad fricandum; fricatione tamen pruritus initio augeri solet; postea sedatur, cum intensior facta est fricatio; at haec nonnumquam perducenda est usque ad cutis laesionem et sanguinis emissionem, ut plena sedatio habeatur. Inter fricandum creberrime oritur urticaria. Pruritus solet esse vehementior noctu quam interdiu.

In pruritu genitalium mulieris post longum tempus fricatio inducere potest erythema, excoriationem, eczema, et deformationes organorum. In multis casibus praxis masturbationis videtur esse causa pruritus ex crebris contactibus incentivis; in aliis tamen pruritus non videtur esse effectus, sed potius causa masturbationis, cum impellat patientem ad fricandum semet ipsum in partibus inhonestis; sic pruritus multis fuit occasio contrahendi habitus luxuriae.

Pruritus muliebris saepe causam habet defectum munditiae in verendis, nempe reliquias fluxus menstrui aut morbidi, quae non fuerunt aquae lotione ablatae.

In pruritu vulvae, urina diligenti examini ope analysis chemicae subicienda est, ut detegatur, si adest, diabetes mellitus, qui saepe proditur pruritu vulvae.

A viris pruritus praecipue sensitur in scroto, in perinaeo (2), in orificio penis et sub praeputio. Hic notare iuvat intensam fricationem *valde cito* inducere eczema scroti (3).

(1) Dicitur *mellitus* ut distinguatur a diabete, in quo habetur quidem augmentum urinae, saccharum vero abest. Hic dicitur etiam polyuria. — (2) Sic dicitur regio externa quae patet inter scrotum et anum. — (3) De pruritu anali scire expedit fricationem non esse remedium aptum, sed

Pruritus sub praeputio causam apud quosdam habere potest defectum munditiei, nempe praesentiam smegmatis sub praeputio coarcervati, et quod proinde lotione amoveri debet. Haec lotio fieri potest etiam si forte ob arctitudinem orificii praeputium nequeat retro trahi, qui defectus dicitur *phimosis* (φίμωσις, arctitudo). Sufficit enim ut sub praeputio instillentur paucae guttae aquae, quae, quantum fieri potest, circumagantur, deinde expellantur; hoc, si bis terve repetitum fuerit, sufficiens habebitur munditia, neque ullus iam ad tempus sentietur pruritus (1). In casu diabetis melliti fieri potest ut pruritus in orificio virgae et sub praeputio causam habeat reliquias sacchari ibidem ex urina remanentes. Tunc etiam lotio aquae ad tempus levamen afferet.

Quotiescumque pruritus permanet non obstante corporis munditia, ad remedia recurratur oportet. A medicamentis internis parum est exspectandum. Externa vero multa sunt, inter quae primo loco venit aqua. Haec in quibusdam casibus calida sit oportet (circa 50° C.), in aliis frigida. Eius applicatio commode fit ope spongiae vel etiam lintei copiose madefacti. Medicamenta proprie dicta non videntur prurienti a confessario indicanda; hoc enim est officium medici, ad quem proinde paenitens reiciendus est. Quia tamen plures in hoc negotio a medico abhorrebunt, praesertim mulieres, vel eum non sunt statim adituri, timendum est ne pergant uti fricatione cum periculo tam corporis quam animae. Proinde confessarius eos moneat ut interea, omissa fricatione, levamen quaerant applicatione aquae; curentque ut fricationem nullam vel non nisi levissimam et parcam exerceant. Si

potius nocivum. Hic enim etiam timendum est eczema in ano et in regione circumiacente. Pruritui anali levamen afferunt media quae valent adversus pruritum verendorum, de quibus inferius. — (1) Phimosi mederi potest incisio longitudinalis praeputii, seu etiam excisio alicuius partis ex illo medici arbitrio. Haec tamen operatio non est absolute necessaria ad munditiam procurandam, uti patet ex dictis in textu. Quidam medici nimium avidi operationum chirurgicarum hoc simplex medium non indicabunt.

applicationem aquae sequitur decubitus in lecto, opus non est ut aqua exstergatur.

Haec simplicis aquae applicatio non potest afferre nocumentum corpori, ut fricatio intensa; et minus facessit periculum animae, cum contactus verendorum mediatus ope spongiae vel lintei sit multo minus incentivus quam contactus immediatus digitorum in fricatione.

In casu pruritus vulvae, moneatur mulier ex caritate ut urinam tradat pharmacopolae examinandam, ut hic dispiciat, analysi instituta, num forte adsit diabetes mellitus; haec necessitas multo magis urget, si simul magnam sitim experiri solet, quae saepe indicium est diabetis melliti. Idem consilium ex caritate dandum viris, quotiens pruritus in extrema penis parte non debet attribui praesentiae smegmatis, et symptoma sitis adest. In diabete enim, ut in aliis morbis, valet regula : *Principiis obsta*, etc. Ita bono consilio suo procurare poterit confessarius, ut aegrotus, qui hunc gravem suum morbum ne suspicabatur quidem, citius a medico curari et sic facilius in pristinam valetudinem restitui possit. P. SCHEPENS, S. I.

Les Décrets du Concile de Malines.

Nos lecteurs belges connaissent déjà les Décrets du Concile provincial de Malines (1920), promulgués le 25 Mars 1923 et entrés en vigueur un mois plus tard. Il n'est pas inutile d'attirer spécialement l'attention du clergé sur les points suivants. D'ailleurs nos lecteurs étrangers seront heureux de connaître certains décrets, qui, tout en n'ayant pas force de loi dans leur pays, contiennent de précieuses « directives » longuement examinées et approuvées à Rome.

Le Concile condamne la *morale neutre* ou *indépendante* (n. 36, 96).

Il parle des *formules de blasphème* (n. 41), non seulement flamande mais aussi française (S. N. de D.), en des termes

qui font conclure qu'objectivement ces mots ne contiennent plus, dans notre pays, une grave injure à Dieu, l'estimation commune étant déjà assez corrigée. Nous croyons savoir, de source autorisée, que telle est bien la pensée du Concile.

Après la prohibition sévère du véritable *spiritisme*, *sincera* spirituum evocatio et consultatio praesertim de rebus extramundanis, le Concile réprouve aussi les séances publiques ou privées de « ce qui sent le spiritisme », séances dépourvues de toute utilité scientifique et fertiles en graves inconvénients.

On donne une direction modérée touchant le *féminisme* (n. 82, 99), et l'*initiation sexuelle* (n. 56). On rappelle la discipline sévère à garder contre l'*onanisme* conjugal (n. 78, 83). Puis on ajoute : « Numquam existit obligatio ad copulam « onanisticam » sive haec peragatur cum retractu, sive adhibita methodo mechanica vel chemica qua impediatur fecundatio. » A l'encontre donc de l'opinion de certains théologiens, la femme ne doit point être obligée ni même exhortée à se prêter à son mari, si certo praevidetur simpliciter se retracturus ante effusionem. Bien qu'elle puisse alors rester sans péché — et le confesseur doit au besoin l'en instruire, — il y a souvent dans les circonstances actuelles grand avantage dans une attitude ferme, basée sur son droit conjugal. — Il n'est jamais permis, même sous prétexte de « sélection humaine, » de produire intentionnellement, par une opération chirurgicale, la stérilité ou même l'impuissance (n. 54). Il est question, semble-t-il, de *vasectomie* ou d'*oophorectomie* prônées ou même imposées dans certains États de l'Amérique du Nord. Cfr. De Smet, *De matrim.* n. 439 seq.; Genicot, *Theol.*, II n. 484; *Cas.* 998.

Après avoir inculqué la doctrine du *mariage* chrétien, le Concile juge coupable de faute mortelle les époux, légitimement unis, qui demandent le *divorce* civil sans une raison très grave. Cette raison doit être soumise au *jugement de l'Ordinaire*. La responsabité de l'avocat qui plaide en divorce, se

détermine à peu près de même; il a désormais en Belgique un criterium facile pour reconnaître les causes (bien rares!) de divorce dont il pourra en conscience se charger : l'assentiment de l'Ordinaire a-t-il été obtenu? Tout au plus pourra-t-on excuser l'avocat stagiaire qui se voit *vraiment contraint*, sous peine d'inconvénients très graves, de soutenir une instance en divorce non autorisée par l'Évêque. Puissent les avocats catholiques se montrer dociles à ces instructions de l'Église, afin d'enrayer le mouvement contagieux qui entraîne nos populations à la désorganisation de la famille : en 1922 on a prononcé en Belgique trois fois plus de divorces qu'en 1913.

Avec l'autorisation formelle du S. Siège, le Concile restreint l'application du Canon 1023, prescrivant le recours à l'Ordinaire chaque fois qu'une partie aspirant au mariage a résidé ailleurs pendant six mois depuis l'âge de la puberté : le curé peut par lui-même, par des informations convenables, acquérir la certitude de l' « état libre », et dans ce cas il ne doit plus recourir à l'Ordinaire et les bans ne doivent pas être publiés ailleurs (n. 206).

Il est strictement défendu, en dehors du danger de mort, de contracter mariage devant les seuls témoins quand on ne peut avoir de prêtre compétent endéans le mois (can. 1098), sans en avoir référé à l'Ordinaire et avoir reçu sa réponse. On s'était demandé si le can. 1098 ne rendait pas possible le mariage religieux, quand l'assistance du prêtre ne pouvait s'obtenir, par suite du défaut de mariage civil. Mais déjà Rome avait répondu qu'il fallait recourir dans chaque cas (S. C. de Sacr. 31 janvier 1916). Comme ce recours au S. Siège se fait pratiquement par l'intermédiaire de l'Ordinaire, le Concile n'apporte pas une innovation considérable en prescrivant de soumettre pareil cas au jugement de l'Evêque.

Tous les *cas réservés* épiscopaux sont supprimés (n. 205). D'ailleurs dans la plupart des diocèses belges la réserve avait

déjà été abolie au courant des dernières années. Il est donc évident qu'à partir du 25 Avril de cette année tout confesseur peut absoudre de tout péché, fut-il commis au temps de la réserve, à moins qu'intervienne une censure de droit commun réservée (par exemple l'excommunication contre l'avortement, réservée à l'Ordinaire).

La suspense portée dans certains diocèses contre les clerici *ingredientes tabernas* est remplacée par des peines ferendae sententiae (n. 133, 143). — Est maintenue la suspense contre les ecclésiastiques assistant « in publico theatro *spectaculis*, choreis aliisve pompis ». Exception est faite pour un spectacle donné là par une société catholique, du consentement de l'Ordinaire. Par contre on y comprend les *cinémas*, « nisi haec sub directione sacerdotis a Superioribus probati agantur ». — Une nouvelle suspense atteint l'ecclésiastique qui « *vestibus laicalibus ad finem inhonestum* indutus in publicum prodit. » On suppose donc, outre le péché de déposer l'habit ecclésiastique, un dessein gravement coupable, mais pas nécessairement contre le VI[e] commandement.

Ces deux dernières suspenses sont les seules censures latae sententiae en vigueur, de droit particulier, dans la Province ecclésiastique de Malines. Elles ne sont pas réservées et n'atteignent pas les minorés. — Tous les ecclésiastiques non-exempts y sont soumis, dès qu'ils ont domicile ou quasi-domicile dans un de nos diocèses, même quand ils se trouvent momentanément ailleurs en Belgique : les décrets du Concile sont des lois provinciales, non simplement diocésaines. Inversement les prêtres belges, se trouvant à l'étranger, ne tombent pas sous *ces* lois, mais ils doivent toujours observer le droit commun, qui dit par exemple (can. 140) : « Spectaculis, choreis et pompis quae eos dedecent, vel quibus clericos interesse scandalo sit, praesertim in publicis theatris, ne intersint ».

Pour la sanctification du clergé le Concile recommande entre autres moyens la *retraite* de huit ou dix jours à faire de

temps en temps, ainsi que les récollections trimestrielles durant un jour entier (n. 246). On insiste sur la méditation quotidienne et, dans le but de l'assurer, sur le coucher et le lever à heure fixe ; de même sur la confession à faire au moins tous les quinze jours auprès d'un vérirable directeur spirituel (n. 247).

Au point de vue pastoral, que le confesseur donne une *direction* prudente et appropriée, surtout aux jeunes gens (n. 253-255). Commentant le Canon 888, le Concile détermine dans les détails le rôle du confesseur de nos jours ; en particulier il désapprouve la pratique de donner à tous les pénitents la même petite pénitence. « Honori divino non consulit qui... occasionem praebet funesti erroris quo minus pii arbitrentur enormia peccata rituali absolutione et qualicumque vocalis precis recitatione, sine interiori conversione, deleri posse... Nec honori Dei consulit qui animas ad sublimiora consilia sectanda erigere omittit... Perpensis autem hodiernis adiunctis, advertere opportunum censetur : ad Dei honorem, christianae fidei dilatationem et animarum salutem non tanti referre, ut omnes absolutionem sacramentalem recipiant, quam ut merito ac proin efficaciter absolvantur. » Qu'au temps pascal et aux grandes fêtes on multiplie les confesseurs, afin qu'on puisse donner le temps convenable à ceux qui ne viennent qu'alors à confesse, et que les fidèles pieux leur cèdent la place (n. 283-286).

Mais... nous ne pouvons tout citer : tout prêtre devrait se pénétrer de ces prescriptions de pastorale, ainsi que de celles qui se rapportent à la formation liturgique des fidèles (n. 256-259, 278-279). Le texte complet du Concile est édité par la maison Dessain, à Malines. J. SALSMANS, S. I.

Bibliographie

L. Rouzic. **Les fiançailles.** Paris, Lethielleux, (7,5 × 12) in-18, 168 pp. Prix : 2 fr. 40.

M. l'abbé Rouzic continue infatigablement la série de ses petits opus-

cules, dont plusieurs obtiennent un franc succès. Quelques leçons, oh! pas arides, sur les avantages, les obligations morales, les conditions juridiques des fiançailles; quelques portraits de fiancés modèles; quelques exemples de demande en mariage. C'est tout et cela suffit aux belles et bonnes âmes. Leur généreuse délicatesse n'aurait que faire d'avertissements trop particuliers sur des dangers qu'elles évitent dès qu'elles les soupçonnent. Heureux les fiancés qui ont l'âme assez pure et assez haute pour goûter la forte suavité de ces pages. J. C.

D. Buzy, des Prêtres du S.-C. de Jésus (de Bétharram), Docteur ès Sciences bibliques : **Les symboles de l'Ancien Testament.** — Paris. J. Gabalda, 1923, in-16 de VI-423 pages. Prix : 8 fr. 50.

Le R. P. D. Buzy est un spécialiste des paraboles. Or paraboles et symboles sont deux genres littéraires apparentés de si près qu'il est difficile de comprendre l'un à fond sans avoir étudié aussi l'autre. D'où ce volume sur *les Symboles de l'Ancien Testament*, dont une notable partie avait déjà vu le jour dans la *Revue biblique*. Il est écrit avec une limpidité de pensée et de diction particulièrement appréciable en un sujet où il est si facile d'être obscur.

L'explication des symboles de Daniel et de Joël nous a paru tout à fait heureuse. Pour Osée, Jérémie, Ezéchiel, Zacharie, nous sommes tenté de trouver çà et là l'interprète tantôt un peu trop réaliste, tantôt un peu trop géomètre, ainsi que nous le disons plus au long, dans le Bulletin d'A. T. des *Recherches de Science religieuse. In dubiis libertas!* Mais, à supposer même que nous ayons tout à fait raison, cela ne diminue que pour des détails la valeur très sérieuse de cette monographie qui n'existait encore nulle part et qui rendra de signalés services. Jean Calès, S. I.

E. Vacandard. **Études de critique et d'histoire religieuse.** Quatrième série. — Paris, Gabalda, 1923, in-12, VIII-268 pp. Prix : 7 fr.

Nos lecteurs savent qu'ils trouveront en M. V. un guide sûr, à la fois prudent et sagace, ennemi des thèses brillantes mais fragiles, et qui d'instinct recherche les terrains solides. Il vise moins, au reste, à découvrir des perspectives originales qu'à résumer avec discernement des controverses.

Huit dissertations d'inégale étendue, et qui auparavant avaient paru soit dans la *Revue du clergé français* soit dans la *Revue pratique d'apologétique*, se trouvent réunies, comme autant de dossiers, dans le volume que nous annonçons. Pour le fond, la plupart n'ont guère subi de retouches appréciables. La première, sur *l'Apostolat de S. Pierre à Rome*, n'est qu'un compte rendu développé présentant avec force et clarté les arguments et les conclusions de la consciencieuse étude que M. Paul Monceaux

publia, en 1910, sur cet important sujet. Nul prêtre instruit ne les peut légitimement ignorer. S'il est des faits historiques qu'en dépit de preuves sérieuses une certaine critique persistera toujours à nier, il est, par contre, de fausses célébrités qui sans cesse tendent à renaître : la *Papesse Jeanne*, à coup sûr, compte parmi celles-là. M. V., après tant d'autres, étudie la genèse, l'évolution et l'extraordinaire fortune de sa légende. En histoire il y a aussi « des morts qu'il faut qu'on tue » ; telle la *fausse Jeanne d'Arc*. Après avoir échappé mystérieusement au bûcher de Rouen, la Pucelle serait devenue dans la suite « la Dame des Armoises ». On lira avec intérêt une fine analyse de ce lieu commun de la mystification littéraire. Quant à la prétendue *Prophétie de Malachie sur la succession des papes*, elle ne manque pas d'être rappelée à chaque nouvelle élection romaine, et nombre de personnes, même aujourd'hui, se refusent à douter de son authenticité. A celles-là M. V. s'efforce de montrer le caractère apocryphe de la fameuse liste (dont, en appendice, il réédite le texte énigmatique). Réussira-t-il enfin à les dissuader? Un épineux problème d'hagiographie mérovingienne où M. V. se meut fort à l'aise, est celui de l'âge et du prix de la plus ancienne *Vie de Sainte Geneviève de Paris*. L'auteur y consacre une étude approfondie, la plus longue et aussi la plus érudite du recueil. Il se tient sur les positions traditionnelles et défend, contre M. Krusch, la haute antiquité de la *Vita* primitive. Signalons encore, outre des recherches pleines d'intérêt sur les *Origines du Salve Regina* et une conférence, assez inattendue dans un pareil cadre, sur *l'Ame religieuse de Pierre Corneille*, la belle enquête sur *le Véritable auteur de l'Imitation de Jésus-Christ*.

Nous recommandons à l'attention toute spéciale du lecteur les sages conclusions de ce dernier mémoire, qui réfute une fois de plus, en faveur de Thomas de Kempen, les décevantes hypothèses Gersen-Gerson.

M. Coens, s. i.

Mgr Chapon, évêque de Nice. **Conférences spirituelles aux religieuses de la Visitation d'Orléans.** — Paris, Téqui, 1922, in-8°, 428 pp. Prix : 7 fr. 50.

Une quarantaine d'instructions spirituelles, adressées à des filles de saint François de Sales et recueillies par elles, publiées pour satisfaire à leurs légitimes instances, tel est le contenu de ce livre. La recherche du style en est délibérément exclue, comme les procédés oratoires destinés à frapper l'imagination de l'auditeur ou à étonner son esprit et par là à fixer son attention. Précautions inutiles !

L'auditoire de Mgr Chapon, alors aumônier des Visitandines, attendait plus et mieux : des instructions claires, solides, pieuses, faisant jaillir en un style sobre et toujours facile, la leçon du mystère ou de la fête; des avertissements sincères, des encouragements pleins de bonté, des appels au renoncement et à la générosité. Dans ces instructions d'une simplicité

toute surnaturelle, les religieuses apprendront à chercher la sainteté dans les humbles devoirs et leurs prédicateurs à s'effacer eux-mêmes pour établir un contact plus immédiat entre les âmes et Dieu. J. C.

M. le Chanoine Duballet. **La Famille, l'Église, l'État dans l'éducation.** — Paris, Bonne Presse, 1922, in-8°, XIII-538 p.

Les droits respectifs de la famille, de l'État et de l'Église sur l'enseignement et l'éducation de la jeunesse, constituent une des questions les plus difficiles du traité de droit civil-ecclésiastique. On en trouvera, dans cet ouvrage, un exposé systématique, d'une lumineuse clarté et d'une orthodoxie irréprochable. Livre excellent pour initier tous les laïcs cultivés, en particulier les membres des cercles d'études, à ce grave problème, dont l'actualité reste entière malgré l'effort réalisé vers l'union sacrée. Quand on aura, à la suite de ce guide très sûr, acquis une connaissance sérieuse des questions posées et des documents ecclésiastiques sur la matière, on pourra essayer avec fruit la critique de quelques assertions peut-être trop rigides et se demander si les abus de pouvoir et le sectarisme de certains gouvernants n'ont pas inspiré à M. le Chanoine Duballet une crainte exagérée des interventions officielles dans l'enseignement et une conception trop étroite du rôle de l'État dans une question à laquelle le bien général est si intéressé. J. C.

Poèmes mystiques de saint Jean de la Croix. Traduction en vers français avec le texte espagnol en regard par un Frère des Écoles Chrétiennes, honorée d'une lettre de S. G. Mgr Baudrillart, de l'Académie française. Préface de M. Maurice Brillant, secrétaire général du « Correspondant ». — Paris, Beauchesne, 1922, in-8°, 1-122 pp. Prix : 5 fr.

Entreprise hardie et touchant à la témérité, traduire en français et en vers rimés les belles stances mystiques de saint Jean de la Croix, avec leurs chutes si graves et leur plénitude à la fois dense et sonore. Celui qui apprécie la diversité radicale des deux idiomes ne peut que féliciter l'auteur sur la manière dont il s'est tiré d'une aventure littéraire à laquelle il y avait mille chances qu'il succombât. Le compliment que lui adresse Mgr Baudrillart dans sa lettre de félicitations est mérité : « Dans la mesure du possible », vous avez résolu cette difficulté si grave. Dans une préface très vivante, M. Maurice Brillant déclare, avec M. l'abbé Saudreau, « que la vie mystique est... le *commencement* de la vie chrétienne *ordinaire* » ; il émet quelques vues, plus justes et plus personnelles, sur le rapport qui unit la mystique à la poésie et à la musique comme à ses moyens naturels d'expression. F. C.

Mère Loyola. **Jeunes filles, regardez l'avenir!** Traduit de l'anglais, par J. Reymond, professeur. — Avignon, Aubanel, (18 × 12 cm.), 248 pp. Prix : 5 fr. 50.

Mère Loyola est un écrivain ascétique très goûté en Angleterre, et à juste titre. Elle a le don, peu commun, de parler à la jeunesse, de s'en faire comprendre et de la captiver. Parmi ses meilleurs ouvrages on doit compter sans contredit : *Home for good*, que M. R. a eu la bonne inspiration de traduire. Peut-être même ce livre est-il le meilleur qui soit sorti de sa plume. Il s'adresse à la jeune fille au moment critique où elle va quitter le pensionnat définitivement. Mère Loyola lui donne les derniers conseils, sous forme d'entretiens familiers vraiment savoureux, pleins d'humour et où foisonnent les contes et les anecdotes. Peu d'écrivains ont, au même degré, le don d'illustrer les leçons les plus graves par des traits et des exemples; personne ne les choisit mieux ni ne les raconte avec autant de charme. Ses traits, on ne les oublie plus. Sous cette forme attrayante, tous les devoirs sont passés en revue, et tous les dangers qui menacent la jeune fille sont signalés avec un bon sens exquis et une précision qui dénote chez l'auteur une parfaite connaissance du monde et de la jeunesse. La traduction n'est pas mauvaise, mais elle ne rend pas le charme particulier de l'original.

E. Hocedez, s. i.

Publications nouvelles

Pour le recrutement du clergé — Extraits des œuvres de G. Goyau, de l'Académie française, recueillis par la Direction du *Recrutement sacerdotal*. — Paris, de Gigord, 1923. (19×12 cm.), xviii-86 p.

On trouvera dans cette plaquette quelques articles du grand publiciste français sur le recrutement sacerdotal. G. Goyau a voulu rappeler à tous les laïques et en particulier aux écrivains catholiques le devoir impérieux de favoriser le recrutement du clergé et les moyens pratiques d'accomplir ce devoir. Brochure à recommander aux pères de famille aussi bien qu'aux jeunes gens, et plus encore à tous ceux qui peuvent par la parole, la plume, l'autorité ou l'aumône, devenir, au service du Seigneur, les semeurs et les laboureurs du champ divin, sur lequel doivent germer et grandir les vocations.

J. C.

J. Salsmans. s. j., prof. in Godgeleerdheid, **Van den Dood tot het H. Leven**. Verrijsenis eener anarchistenziel. Voorrede van Z. E. Kard. Mercier. Vertaald uit het fransch, door G. Jansens, s. i. — Anvers, Veritas, 1923, (15×20 cm.), 130 pp. Prix.: 2,65 frs.

C'est la traduction de l'excellent petit livre dont nous avons parlé *N.R. Th.* t. xlviii (1921) p. 501.

E. H.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ET. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Le Pape et les exercices spirituels

L'approche des vacances et des retraites nous a engagé à entretenir les lecteurs de la Revue de deux documents importants pour la piété et l'ascétisme, je veux parler de la CONSTITUTION APOSTOLIQUE « *Summorum Pontificum* », (25 juillet 1922) (1) et de la LETTRE APOSTOLIQUE « *Mediantibus nobis* » (3 déc. 1922) (2) donnée à l'occasion du troisième centenaire de la canonisation des SS. Ignace et François Xavier.

Ce n'est pas la première fois que les Souverains Pontifes approuvent les *Exercices*, comme le rappelle Pie XI lui-même. Déjà en 1548, du vivant de S. Ignace, le Pape Paul III publiait une Bulle en leur faveur où l'on pouvait lire ces mots : « pietate ac sanctitate plena, ad aedificationem et spiritualem profectum fidelium valde utilia et salubria esse et fore comperimus; debitum etiam respectum ad fructus uberes, quos Ignatius et ab ipso instituta Societas praefata, in Ecclesia Dei ubique gentium producere non cessant et ad maximum adiumentum quod ad id praedicta exercitia attulerunt, non immerito habentes... documenta et Exercitia praedicta, ac omnia et singula in eis contenta, auctoritate praedicta, tenore praesentium, ex certa scientia nostra, approbamus, collaudamus ac praesentis scripti patrocinio communimus, hortantes plurimum in Domino fideles... ut tam piis documentis et exercitiis uti et illis instrui velint » (3). Peut être est-ce le seul exemple d'une approbation aussi formelle donnée à un livre par un Souverain Pontife.

Après Paul III, le grand Benoît XIV, par son bref « *Quantum secessus* » (29 mars 1753) proclame les bienfaits des retraites (4). Clément XIII renouvelle ces louanges dans

(1) *A. A. S.*, t. XIV (1922), p. 420; nous la publions plus loin. — (2) *Ib.*, p. 627. Une traduction française vient de paraître dans la *Documentation catholique*, n° 196. — (3) Voir l'excellent petit livre du P. A. BROU, *La Spiritualité de S. Ignace*. Paris, Beauchesne, 1914, p. 246. — Le texte du bref *Pastoralis officii* se lit dans toutes les éditions des *Exercices spirituels*. — (4) *Bullarium Societatis Iesu*, Florence, 1886, p. 301.

une Bulle du 7 janvier 1764 (1). Léon XIII, à son tour, dans un bref (2) que cite la présente Constitution, comme Pie X de sainte mémoire, recommanda les *Exercices* (3).

A la voix des Pontifes répondent les témoignages des Saints. Les plus authentiques des temps modernes (4) et tous les grands réformateurs que Pie XI se plaît à évoquer : saint François de Sales, saint Charles Borromée (5), sainte Thérèse, saint Léonard de Port-Maurice, tous ont pratiqué les *Exercices* et reconnu leur excellence. Que de monastères leur ont dû leur réforme (6) ! Rappelons seulement le souvenir des grandes abbesses dont M. Bremond a raconté si agréablement l'histoire (7).

Les lecteurs de la *N. R. Th.* se souviennent sans doute de la crise de défaveur qui atteignit au cours des dernières années les *Exercices* de saint Ignace. Le petit livre qui avait mérité les approbations des Souverains Pontifes et reçu les éloges des saints, était traité de corrupteur de la piété catholique traditionnelle. Non seulement on lui préférait des formes de piété plus libre, ce qui était un droit, mais dans ses qualités mêmes on prétendait avoir reconnu des défauts. En toute autre matière, on se vante d'avoir une méthode et le seul souci est d'appliquer entre les bonnes, la meilleure ; mais une méthode, dès lors qu'il s'agissait de prier, « de monter en esprit vers Dieu », fi donc ! N'était-ce pas vouloir mener à la lisière le Saint-Esprit? Un critique particulièrement subtil crut même

(1) *Ib.*, p. 311. — (2) Cit. infra, p. 343, 371. — (3) P. Debuchy, *S. S. Pie X et les œuvres des retraites* dans la *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, n° 1, p. 8. Voir aussi Watrigant, *Benoît XIV et les retraites spirituelles*, dans la même collection, n° 55. Voir aussi son exhortation du 4 août 1908 au clergé, citée et commentée dans l'*Ami du Clergé*, 1908-1909. — (4) Cf. A. Brou, *Les Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola*, histoire et psychologie. Paris, Téqui, 1922, p. 81. — (5) Déjà avant son élévation au Siège de S. Pierre, le cardinal Ratti avait montré l'intérêt qu'il portait aux retraites, en publiant un travail : *S. Charles Borromée et les Exercices spirituels de S. Ignace*, dans la même collection, n° 32. — (6) *L. c.*, p. 86. — (7) *Histoire du sentiment religieux en France*, t. II. Paris, Bloud, 1916.

avoir discerné dans ces notes spirituelles un venin des plus pernicieux, celui de l'*individualisme*, et par un rapprochement, dont il est difficile de contester la nouveauté, il avait, à propos de l'influence religieuse du fondateur de la Compagnie de Jésus, osé rappeler celle de l'individualisme *protestant*. Si nous mentionnons ces attitudes qui, heureusement, ne sont plus qu'un désagréable souvenir, c'est uniquement parce qu'elles font ressortir la portée de la Constitution Apostolique, qui proclame saint Ignace « PATRON CÉLESTE DES EXERCICES SPIRITUELS ».

Nous nous attacherons donc dans cet article à dégager, à la lumière des controverses récentes, les conclusions que suggèrent les documents pontificaux ; conclusions, croyons-nous, qui ne sont pas sans intérêt pour la piété sacerdotale.

I. L'ORAISON

1° *La piété personnelle* (1).

Une première conclusion s'impose, que confirme encore la belle Encyclique de SS. Pie XI (2) à l'occasion du centenaire de saint François de Sales : à côté de la prière officielle de l'Église, il y place pour une oraison privée. Assurément, saint Ignace n'a pas introduit dans la vie religieuse moderne la pratique de l'oraison mentale (3) ; cependant on ne peut nier

(1) Voir le bel article du R. P. CAVALLERA : *La Spiritualité des Exercices*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, p. 357. Aussi l'intéressant article du P. UBALD D'ALENÇON, O. M. C., *De l'oraison liturgique et de la prière* dans *Estudios franciscanos*, n° 189. — (2) S. François de Sales, dont le Souverain-Pontife recommande si vivement les écrits et les exemples (voir plus loin le texte, p. 373), pratiquait assidûment l'oraison mentale, l'enseignait non seulement à Philothée, mais à Théotime, et l'imposait à son Ordre de la Visitation. — (3) On sait que S. Ignace n'imposait à ses premiers scolastiques que l'audition de la messe quotidienne, la communion hebdomadaire et l'examen de conscience deux fois le jour. Il voulait qu'ils s'ingéniassent à trouver Dieu en toute chose et considérait cet exercice de la présence de Dieu comme l'oraison la plus

que les *Exercices* l'enseignent et ont contribué largement à sa diffusion. En recommandant ce petit livre, les Papes recommandent le genre d'oraison auquel il forme. Rappelons encore, en passant, que la plupart des Congrégations religieuses dont les règles ont reçu ces derniers temps l'approbation pontificale, ou qui ont été réformées par son autorité, consacrent une heure à la méditation quotidienne. Enfin le nouveau Code de droit canonique voudrait voir les prêtres (c. 125, n. 2), les religieux (c. 595 § 1 n. 2), les séminaristes (c. 1367), réserver chaque jour, en dehors des offices liturgiques, un temps déterminé à l'oraison mentale (1). Et d'ailleurs de tout temps, les Gertrude, les Catherine de Sienne et de Gênes, les Angèle, en un mot tous les mystiques, n'ont-ils pas cherché le seul à seul avec Dieu? Tous les saints modernes n'ont-ils pas attaché à l'oraison mentale quotidienne la plus haute importance? L'histoire du mysticisme en France ne nous montre-t-elle pas cette pratique devenue universelle parmi les âmes dévotes, à partir du XVI^e^ siècle, avec les encouragements les plus explicites de l'autorité ecclésiastique? (2)

Après ces exemples, ces déclarations, ces encouragements, comment oserait-on encore soutenir que la pratique de l'oraison solitaire nous isole du grand courant catholique? ou que la dévotion privée est opposée au caractère social de l'Église?

Au reste, ceux qui font ces reproches, semblent ou ne pas comprendre ou perdre de vue le dogme de la Communion des Saints. La pauvre femme qui marmotte ses humbles « Ave » dans un coin obscur de l'église déserte, ou le religieux qui,

appropriée à leur état. — (1) Le *Concile Provincial de Malines* est très formel dans le même sens : « Quod orationem mentalem spectat, habeat sacerdos tempus determinatum; ... Porro qui sincere proficere vult in via perfectionis, quotidie, nisi vere impediatur, ad minus per dimidiam horam orationi mentali incumbat (Sect. pastoralis et liturgica, tit. I, n° 246). — (2) Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Paris, Bloud. 5 volumes.

selon le conseil de l'Évangile, « clauso ostio » prie dans le secret le Père qui voit dans le secret, ne sont pas des isolés ou des individualistes! — Tant que, par le schisme ou l'hérésie, ils ne se sont pas séparés du corps mystique du Christ, si seuls qu'ils puissent paraître aux yeux des superficiels, ils sont unis spirituellement avec tous leurs frères. Toute prière se fait dans et par le Christ, en union avec Lui et avec tous ceux qui Lui appartiennent. Toute prière est, grâce à Lui et à la Communion des saints, catholique, c'est-à-dire universelle, et dans son origine, et dans sa valeur et dans ses effets.

La belle notice consacrée par D. Gaspar Lefebvre à saint Ignace (1) rappelle comment ce grand saint alliait la piété privée, le zèle des âmes et l'amour de la liturgie : « Sur la montagne les fils de saint Benoît, préludant à la liturgie céleste, continueront à célébrer solennellement les offices divins *qu'Ignace recommande aux fidèles et dont il n'entendra jamais les mélodies sacrées sans pleurer...* », et, en note, il cite fort à propos une page de D. Guéranger : « La troisième des dix-huit règles qu'Ignace pose comme couronnement des *Exercices spirituels*, « *pour avoir en nous les vrais sentiments de l'Église orthodoxe* », est de recommander aux fidèles les chants de l'Église, les psaumes et les différentes Heures canoniales, au temps marqué pour chacune. Et, en tête de ce livre, qui est bien le trésor de la Compagnie de Jésus, établissant les conditions qui permettront de retirer le plus grand fruit possible des mêmes exercices, il détermine, dans son annotation 20me, que celui, qui le peut, devra choisir... une habitation d'où il lui soit facile de se rendre aux offices de Matines et des Vêpres ainsi qu'au divin Sacrifice. Que fait du reste en cela notre Saint, sinon conseiller pour la pratique des Exercices

(1) *Missel quotidien et Vespéral*, édité par D. Gaspar Lefèvre, de l'abbaye de S.-André. Lille, Desclée. Nous regrettons de ne pouvoir citer cette notice en son entier; on peut y voir tout ce que S. Ignace doit au glorieux ordre de S. Benoît.

le même esprit dans lequel ils furent composés, en cette retraite bénie de Manrèse, où l'assistance quotidienne à la Messe solennelle et aux offices du soir fut pour lui la source de délices du ciel? (1) »

2° *Les méthodes et le principe de liberté.*

S'il est des âmes pour lesquelles toute méthode est une entrave et un poids, qui s'élancent vers Dieu, aussi naturellement que l'oiseau prend son vol, ces âmes sont l'exception. Il en est d'autres — et en grand nombre — qui ont besoin d'être dirigées dans leurs efforts. Que n'a-t-on pas dit cependant contre les méthodes! Avec quel malin plaisir n'a-t-on pas énuméré leurs inconvénients! Assurément — et saint Ignace le proclame le premier (2) — la méthode n'est pas une fin en soi; elle n'est, ni l'essentiel, ni le principal de la prière; ce serait folie de s'y astreindre quand l'âme est soulevée et portée par le souffle de l'Esprit (3). Le but d'une méthode, comme de toute saine pédagogie, est d'apprendre à se passer d'elle. Mais enfin, l'expérience cruelle le montre, la plupart des hommes sont incapables, surtout dans les commencements, d'une prière prolongée, sans quelque guide et secours. Hélas! la vie moderne trépidante qui nous entoure, et l'obligation, pour le plus grand nombre de prêtres et religieux, de se livrer à un apostolat fort absorbant, rendent difficiles ce recueillement et cette calme sérénité, nécessaires pour la prière spontanée. Le moyen donc de sauvegarder la vie intérieure sera de se fixer des heures pour la prière mentale, et les méthodes permettront de compenser quelque peu les conditions défavo-

(1) D. Prosper Guéranger, *L'Année Liturgique*, le temps après la Pentecôte, t. IV, p. 278. — (2) La suprême ambition est de rendre l'âme docile aux touches de Dieu. Voir annotations 15e, 16e, le préambule aux élections, le 2e temps de l'élection, les règles du discernement des esprits. De là, son soin à approprier les exercices aux besoins individuels (an. 4, 8, 17, 18, 19, 20). — (3) Cf. Brou, *La Spiritualité*, p. 42; *Les Exercices*, p. 139. — (4) Annot. 2, 4; orandi modus 2us, 2 reg., etc.

rables dans lesquelles nous nous trouvons. Peut-être pouvons-nous espérer qu'un jour viendra, où par la grâce de Dieu et le fidèle usage des moyens mis providentiellement à notre disposition, notre âme ayant achevé son éducation pourra abandonner les pédagogues de son enfance spirituelle. — Quoi qu'il en soit de ces espoirs, mieux que les raisons que nous pouvons apporter pour la justification des méthodes, le Pape, en conseillant la méthode d'Ignace, comme en recommandant les écrits de François de Sales, tranche le débat d'un geste souverain. Les méthodes sont bonnes et louables puisqu'il presse les âmes de s'en servir.

Entre toutes les bonnes méthodes, Pie XI déclare celle d'Ignace la meilleure : « Exercitia Spiritualia dicimus, qualia feruntur caelitus Ignatio tradita; non quod cetera generis eiusdem ab aliis usitata parvi facienda sint; sed in his quae secundum Ignatianam rationem frequentantur, adeo sapienter disposita sunt omnia, adeo inter se arcte cohaerent ut modo divinae gratiae quis non refragetur, radicitus hominem quasi renovent, pleneque reddant divinae obsequentem auctoritati » (*Lettre sur saint Ignace*, l. c., p. 629), « certum tamen est Ignatianam in eis excellere » dit-il encore. Selon la parole de Léon XIII : « trium iam saeculorum experimento... omniumque virorum testimonio qui vel asceseos disciplina vel sanctitate morum maxime per idem floruerunt ». Pie XI y voit en outre un puissant moyen de propagande religieuse et de rénovation (*l. c.*, p. 630) un remède particulièrement approprié aux nécessités actuelles (*ib.* et p. 421).

Et qu'on ne croie pas que ces *Exercices* soient tout au plus bons pour les commençants. Le Pape assure qu'ils peuvent être utiles aux âmes les plus élevées en oraison : « Ex addictis vero religiosae disciplinae sanctis viris feminisque satis est, exempli gratia, nominare illam altissimae contemplationis magistram Theresiam et Seraphici Patriarchae filium Leonardum... » (*l. c.*, p. 421).

Mais aussitôt est rappelé le grand principe de liberté chrétienne. Il est souverainement important que les confesseurs et les directeurs ne le perdent jamais de vue. Personne n'était plus soucieux qu'Ignace de ne pas substituer sa propre direction à celle du S. Esprit, et de respecter l'individualité de chaque âme. Les besoins des âmes sont les plus variés, aussi variés que les tempéraments. Il serait donc préjudiciable au bien, et ce serait exercer une véritable tyrannie que de vouloir imposer à toutes les mêmes formes de piété et de culte. A côté de l'uniformité requise pour l'expression sociale du culte divin, il convient de laisser la liberté la plus grande dans l'expression de nos misères et de nos aspirations particulières, comme dans le choix des moyens de nous unir à Dieu. Aussi, à côté de la prière publique, le Pape reconnaît la légitimité de la dévotion personnelle ; et s'il juge la méthode d'Ignace la meilleure, il s'empresse d'ajouter qu'il n'entend en aucune manière diminuer l'estime pour les autres, qu'elles soient plus astreignantes, comme celle de S. Sulpice, ou plus libres, comme celle des Bénédictins : « non desunt aliae exercitiorum habendorum viae... (*l. c.*, p. 632) nunquam defuerunt qui res caelestes penitus perspectas Christi fidelibus contemplandas apte proponerent... » C'est proclamer le droit pour chacun de s'approcher de Dieu, dans les limites de l'orthodoxie, selon ses propres nécessités et les directions secrètes du S. Esprit.

II. ASCÈSE

Liberté encore dans le choix des moyens de tendre à la perfection évangélique. Ici surtout les exigences des âmes sont infiniment variées. Telle requiert plus de sévérité, telle autre plus de largeur ; tel parviendra à la sainteté, en multipliant les pratiques minutieuses, comme Jean Berchmans ; tel autre, comme Stanislas ou la petite Sœur Thérèse, par un simple élan d'amour. Ames synthétiques ou analytiques, âmes

d'expansion ou de concentration, toutes sont appelées à la perfection, mais elles sont irréductibles à un type commun; chacune a sa voie très particulière, faite pour elle. A vouloir leur imposer de passer par un autre chemin, on s'exposerait à les arrêter net dans leur course. Stanislas eût étouffé dans les petits règlements de son coréligionnaire flamand; Jean n'aurait pas atteint les sommets sans la sévère discipline qu'il s'imposa; Marguerite-Marie eût été incapable de se conduire selon la « petite voie » de Sœur Thérèse.

Chaque profession a son genre de sainteté; chaque Ordre, son idéal propre : la perfection du Chartreux n'est pas celle du Jésuite, et celle du Carme ne se confond pas avec celle du Frère de S. Jean de Dieu. Et toutes ces vocations sont louées dans l'Église de Dieu. Aussi diverses sont les vocations particulières des individus « stella a stella in claritate differt », comme le rapelle Pie XI. De même que sur les chênes de nos forêts on ne trouve pas deux feuilles parfaitement semblables, ainsi dans l'admirable jardin mystique de l'Église, pas une fleur, pas une âme qui ne se différencie, par quelque trait exquis, de sa voisine.

Opposant l'idéal monacal à l'idéal salésien, M. Vincent écrivait : « entre les hommes, les uns font de la religion surtout un *culte*, les autres une *vie*(1) ». S. Ignace la conçoit comme un *service*, le service du chevalier qui suit son suzerain à la conquête du monde. Toutes ces conceptions sont légitimes, et il faut les respecter. Ce serait folie de vouloir dans le spectre solaire supprimer le rayon violet sous prétexte qu'il est moins brillant que le rouge. La solennelle approbation que donne aux *Exercices* SS. Pie XI, après tant d'autres, comme l'éloge qu'il fait des directions salésiennes, l'espoir qu'il fonde sur les écrits des deux grands saints pour

(1) Francis Vincent, *S. François de Sales, Directeur d'âmes*. L'éducation de la Volonté, 4e éd., Paris, Beauchesne, 1923.

la rénovation du monde, soulignent ces importantes vérités, en même temps qu'ils sont une expresse recommandation de leur ascèse particulière.

Ces documents, par le fait même, proclament aussi, une fois de plus — et il vaut la peine de le remarquer, — le principe même de l'*ascèse*, sur lequel certains auteurs récents ont semblé jeter la suspicion. On lui a trouvé un ancêtre, paraît-il, bien compromettant : le semipélagien Cassien ! (1) L'ascèse est bonne et utile, même et surtout l'*ascèse volontariste* d'Ignace. Le Saint-Père s'en porte garant. Bien plus, à l'influence des *Exercices*, il attribue expressément l'action réformatrice d'Ignace et de ses compagnons dont il se plaît à faire le plus magnifique éloge. Après avoir rappelé ce que les autres saints avaient fait pour combattre le protestantisme, le Pape ajoute : « Plurimum quidem hi omnes utilissime elaborarunt, verum occulta malorum origo ipsa erat ab imis radicibus evellenda ; atque huic aggrediendae rei in primis videtur fuisse divino consilio destinatus Ignatius..... Ab ipsa Deipara didicit, cuius tanquam ex manibus illum accepit absolutissimum codicem... quo quisque bonus miles Christi utatur oportet. Exercitia Spiritualia dicimus... Hac igitur via cum se ad agendum comparasset Ignatius, eadem, quos sibi adiunxerat, socios curavit excolendos... Itaque non solum sanxit ut hoc sui solemne haberent, huiusmodi Exercitiis potissime spiritus fervorem alere, sed etiam hoc ipso instrumento eos in omne tempus armavit... Testis enimvero historia est, ipsis Ecclesiae hostibus haud inficiantibus, orbem catholicum peropportuno per Ignatium subsidio communitum, celeriter respirasse coepisse ». Suit une brillante énumération des exploits de ces apôtres que Dieu suscitait à son Église en Europe et aux Indes. (*l. c.* p. 629). Remarquons encore

(1) Voir sur Cassien le bel article de D. A. Menager, *La Doctrine de Cassien*, dans la *Vie Spirituelle*, t. VIII, n° 2, mai 1923.

que Pie XI insiste particulièrement sur la vertu chère entre toutes à Ignace, la vertu d'obéissance. C'est en restaurant cette vertu que le monde sera sauvé des malheurs qui le menacent (*l. c.* p. 630).

Vaines donc sont les craintes que l'ascèse d'Ignace opprime les consciences ou les déforme. Voilà donc aussi le « *moralisme* » que S. François de Sales partage avec Ignace, vengé de toutes les suspicions. Les âmes n'ont pas davantage à redouter les effets néfastes ou du « *Molinisme* » de leurs méthodes, ou du prétendu « *anthropocentrisme* » d'Ignace, que certains agitent comme un épouvantail (1). Le Souverain-Pontife rappelle même que les plus grands saints ont trouvé dans cette ascèse le principe de leur sainteté. « Franciscus ut se ad episcopalem consecrationem rite compararet, ignatianis Exercitiis studiose vacavit, in iisque eam vivendi rationem sibi ordinavit quam semper deinceps tenuit secundum reformationis vitae principia in libello sancti Ignatii tradita. Carolus autem Borromaeus,... horum Exercitiorum in se vim expertus quibus ad vitam perfectiorem impulsus erat, eorumdem usum in clerum populumque divulgavit... » (*l. c.* p. 421).

* * *

A l'heure où un pamphlétaire, prudemment abrité sous le voile du pseudonyme, essaie de galvaniser, pour les dresser contre la Compagnie de Jésus, toutes les haines des parlementaires et des gallicans de jadis, et, sans compter, dépense l'argent, à répandre ses brochures, nous avouerons qu'il est

(1) Contre l'intention de M. Bremond, hâtons-nous de le dire. Celui-ci a cherché à résumer dans un contraste la spiritualité Bérulienne et celle d'Ignace, sans songer le moins du monde à juger de leur valeur respective. Mais les mots à effet ont facilement ce sort, qu'ils deviennent des devises de combat! — Le P. Cavallera a contesté la justesse du contraste. Nous n'avons pas à prendre parti. Voir la controverse courtoise entre les deux auteurs dans la *Revue d'ascétisme et de mystique*, 1923.

particulièrement agréable aux fils de S. Ignace d'entendre un Pape, ami de l'histoire, faire un si bel éloge de leur vieille tactique spirituelle et des services qu'ils ont rendus autrefois à l'Église. Le document pontifical venge avec trop d'éclat la Compagnie, pour que ses membres ne se croient pas dispensés d'un essai d'apologie que la démarche du Souverain Pontife rend entièrement superflu. E. HOCEDEZ. S. I.

La crise religieuse d'Ernest Renan

Le 28 février dernier amenait le centenaire de la naissance d'Ernest Renan. Ce fut l'occasion de quelques cérémonies publiques et de nombreux articles de revue. Nous n'avons pas l'intention de signaler ici les enseignements, d'ailleurs très suggestifs, qui s'en dégagent, ni d'insister sur la modération visiblement réservée que gardèrent partout les éloges des hommes réfléchis. Nous voudrions simplement revenir, en ces quelques pages, sur la crise religieuse de Renan.

On en connaît le cadre historique fort simple. Ernest Renan commence au petit séminaire de Tréguier ses études latines. Après de brillants succès en troisième, il est reçu comme boursier, à la demande de sa sœur Henriette, au séminaire Saint-Nicolas du Chardonnet, à Paris. En 1841, sa rhétorique achevée, il entre à Issy où les prêtres de Saint-Sulpice enseignaient la philosophie aux séminaristes parisiens; deux ans plus tard, il commence sa théologie à Saint-Sulpice. Il ne l'achèvera pas; aux premiers jours de la troisième année, il descendait, « pour ne plus les remonter en soutane, les marches du séminaire » (1). C'était le 6 octobre 1845; Renan n'avait pas 23 ans. Vingt-cinq jours plus tard il écrit à sa sœur qu'il se sent entièrement calme.

(1) Nous mettons entre guillemets, au cours de ces pages, tous les passages tirés des écrits de Renan.

« Mon éloignement de l'orthodoxie, qui aura exercé l'influence la plus décisive sur ma vie extérieure, en aura eu fort peu sur tout mon système intérieur. Je l'apprécie comme un changement d'opinion sur un point historique important. » L'on entendra sans doute encore parfois les vains soupirs de sa religiosité sentimentale; mais le vrai Renan est ailleurs : « La foi qu'on a eue ne doit jamais être une chaîne. On est quitte envers elle quand on l'a soigneusement roulée dans le linceul de pourpre où dorment les dieux morts ».

Que s'est-il donc passé pendant ces années d'études, et quel est le drame intérieur qui se joua sous l'apparente uniformité du travail quotidien? S'il fallait en croire les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1), ce serait en théologie qu'il aurait vu s'affaiblir, puis disparaître, sa vocation sacerdotale avec la foi de son enfance, et la critique historique serait seule responsable du désastre. Mais il suffit de lire entre les lignes pour constater dans ce récit même, dont l'allure est nettement apologétique, qu'au séminaire d'Issy déjà la foi de Renan est mortellement atteinte. Aucune des thèses fondamentales de la philosophie catholique ne lui paraît prouvée et il se bâtit à lui-même un système métaphysique imprécis où la création et le surnaturel n'ont pas de place. C'était là l'hétérodoxie même, il le reconnaît, mais il n'en tirait pas la conséquence. Cependant lorsque son professeur, un soir, lui reprochera de *n'être pas chrétien*, Renan se gardera de le contredire; de suite il fera rayer son nom de la liste de ceux qui peu après devaient recevoir la tonsure, et dévoré déjà d'inquiétudes manifestes il se rejettera sur Pascal : « Dieu s'est servi de cet homme pour me conserver la foi; sans lui je ne l'aurais plus depuis plus de six mois ».

La thèse, chère à Renan, s'écroule plus encore lorsqu'on

(1) Petit volume de 400 pages, que Renan écrivit à soixante ans dans la demi-griserie de l'admiration qui l'entourait.

parcourt les lettres qu'il écrivit pendant ses années de séminaire, et spécialement les *Lettres intimes* (1) échangées entre sa sœur Henriette, la petite préceptrice rationaliste, et lui. Le 23 mars 1842, il n'a parcouru que six mois de formation philosophique et déjà se complaît à remarquer que même sur les points fondamentaux « on y sort rarement du monde des hypothèses ». Dans la suite ses doutes, sans jamais passer sur le terrain de la critique historique, se précisent, s'agglomèrent, et lorsque Henriette l'y aura suffisamment poussé, Ernest Renan se décidera au geste définitif. A ce moment, ses projets d'avenir se résumeront à s'engager entièrement dans les études de *philosophie* — et c'est un nouveau détail qui a son intérêt.

Puisque la lecture attentive des *Souvenirs* fait voir la fausseté de la thèse qu'ils défendent, puisque les *Lettres* aboutissent au même résultat, il est bien permis de ne pas suivre en ce point ceux qui font trop grand cas de ce petit volume. Renan d'ailleurs y invitait le lecteur à la prudence : « On ne saurait faire sa propre biographie comme on fait celle des autres. Ce qu'on dit de soi est toujours poésie! » Et quelle valeur historique peuvent présenter, du reste, des pages adressées au grand public anonyme par celui qui écrivait : « Sauf le petit nombre de personnes avec lesquelles je me reconnais une fraternité intellectuelle, je dis à chacun ce que je suppose devoir lui faire plaisir » (2).

Avoir affaire à une sincérité aussi spéciale embarrasse

(1) L'Autre volume de 400 pages, publié après la mort de Renan ; il contient uniquement la correspondance échangée entre la sœur et le frère pendant les années de crise. — (2) On sait d'ailleurs que Renan dota la morale de la théorie inattendue des sincérités « successives » ou « graduées ». Dans les débuts, ce n'était qu'enfantillage : « Je ne feins rien ; seulement je ne dis pas tout ». Mais plus tard, ce fut bien autre chose : « Je mentais assez souvent, non par intérêt, mais par bonté, par dédain, par la fausse idée qui me porte toujours à présenter les choses à chacun comme il peut les comprendre ».

singulièrement celui qui essaie de retracer la physionomie de la crise religieuse chez Renan. Et ce n'était déjà pas chose aisée d'harmoniser des impressions toujours si imperceptiblement nuancées, de découvrir une logique interne entre des états d'âmes si disparates qui parfois se juxtaposent. A vouloir fixer dans une formule cette pensée fuyante, à vouloir schématiser ce caractère sinueux, on les fausse nécessairement un peu. Nous tâcherons du moins de les déformer de la sorte aussi peu que possible.

Un mot très bref des agents extérieurs qui ont exercé sur Renan une influence visible. En toute première ligne, vient sa sœur Henriette, il en convient. Son action fut d'ordre volontaire plus que d'ordre intellectuel. Elle le soutient, l'entraîne, en fixant ses doutes, les avivant; rarement elle en suggère de nouveaux. C'est bien cet appui moral que Renan attend d'elle : « Tu me soutiendras, n'est-ce pas, Henriette, au moins en m'assurant que tu m'aimes » et c'est ce qu'elle lui accorde : « Mon pauvre petit enfant... appuie-toi sur mon esprit et sur mon cœur ! »

Il faut parler aussi — et ceci est à l'excuse de Renan — de sa première éducation religieuse, qui semble avoir été toute superficielle et routinière, et de l'enseignement supérieur qu'il reçut. Renan paraît bien n'avoir pas trouvé dans ses années de séminaire cette doctrine solide, profonde, à laquelle il avait le droit de s'attendre. Il n'aura pas rencontré parmi ses professeurs — nous reparlerons toutefois de l'abbé Le Hir — un homme vraiment supérieur, un esprit viril, vigoureux, sincère, respectant également le domaine souverain de la foi et les privilèges légitimes de la raison, tâchant positivement à montrer combien les conclusions les plus satisfaisantes pour celle-ci retrouvent les adhésions irréformables de celle-là. Qu'il n'ait pas croisé cet homme, c'est pour Renan une circonstance singulièrement atténuante, et nous laisserons à Dieu seul de peser sur ce point les diverses culpabilités.

Mais à l'intérieu même de l'âme, comment les difficultés naquirent-elles chez Renan? Comment se firent-elles si violentes qu'il n'en put pas triompher?

Il y a tout d'abord en lui un très grand orgueil. Étudiant, il se croit d'une autre race intellectuelle que ses compagnons. Son rêve est de devenir le « Jupiter Olympien, cet homme supérieur qui juge tout et qui n'est jugé par personne ». Au terme de sa carrière, il écrira : « J'ai pu, seul de mon siècle, comprendre Jésus-Christ et François d'Assise... Désormais je n'apprendrai plus grand chose; je vois bien à peu près ce que l'esprit humain, au moment actuel de son développement, peut apercevoir de la vérité ». Et qu'on ne lui oppose pas les esprits supérieurs qui de tout temps se rangèrent dans le camp catholique; un mot dédaigneux suffit à récuser leur témoignage : Ces gens-là n'ont pas l'esprit critique.

Un autre trait de son tempérament est l'insuffisante vigueur de son esprit, son peu de profondeur aussi. Il est moins un penseur qu'un émotif, un impressionnable. Le dogme et la métaphysique n'ont prise que sur la surface de son âme romantique et n'y peuvent former qu'une conviction toute passive. L'objection (1) ne provoque pas chez lui ce fécond travail de pensée jusqu'à ce que la vérité se soit de nouveau lumineusement fait jour; au contraire, il sait en rester à une impression intellectuelle partagée, à une conviction irrémédiablement entamée. Ne connaissant pas l'art viril de réagir personnellement pour dissiper toute obscurité, il ignore aussi l'humble recours aux lumières d'autrui, « car les autres

(1) Et Dieu sait s'il est sympathique à l'objection ! Dans ses livres de cours, il va droit aux « solvuntur objecta » dont un bon esprit, dit-il, fait son profit comme il lui plaît. Par avance, il répugne à ce qu'on veut lui enseigner. « Pour moi, quand on nie ces dogmes fondamentaux, j'ai envie d'y croire ; quand on les affirme autrement qu'en beaux vers, je suis pris d'un doute invincible; j'ai peur qu'on en soit trop sûr ».

pourraient avoir raison, me pousser à bout, et je me sens assez faible pour n'avoir pas la force d'y céder. Or c'est un triste rôle que de soutenir des absurdités pour ne pas s'avouer vaincu ». Il dut parfois jouer ce triste rôle ayant eu « la sottise de disputer avec M. Le Hir » ; s'entêter contre raison, c'était alors le seul moyen d'éviter la cuisante douleur « de voir crouler le château de mes pensées ». Cette méthode et cette mentalité aboutirent vite à un dilettantisme sceptique, poussé à bout, jusqu'à affranchir de la contradiction qui devient même « un signe de vérité ». « Le résultat final, c'est encore que le plus grand des sages a été l'Ecclésiaste quand il représente le monde livré aux disputes des hommes pour qu'ils n'y comprennent rien depuis un bout jusqu'à l'autre ». Non pas que le passé de certitude et de foi soit parfaitement mort et dorme éternellement dans son linceul de pourpre ! « A notre insu c'est souvent à ces formules rebutées de la vieille croyance que nous devons les restes de notre vertu. Nous vivons d'une ombre, du parfum d'un vase vide ; après nous, on vivra de l'ombre d'une ombre ; je crains par moments que ce ne soit un peu léger ! »

Dans ces conditions le drame intérieur était inévitable. Devant ce dilettantisme sceptique, un obstacle formidable allait se dresser : la foi, la foi qui ne permet pas de « caresser sans fin sa petite pensée », la foi qui impose des adhésions irréformables.

Et qu'était, en Renan, cette foi, au moment où il entrait au séminaire ? C'était celle que l'enfant avait puisée au milieu familial chrétien, mais elle semble avoir été toute d'habitude et de routine, extérieure et presque subie du dehors. Assurément elle eût pu subsister, devenir plus mûre et plus personnelle à l'épreuve de la vie, comme il était advenu sans doute de ses ancêtres bretons, si le jeune Ernest avait, comme eux, monté commerce ou parcouru les mers ; et soixante ans plus tard l'Église eût accompagné de ses prières le cercueil

d'un bon, d'un honnête, d'un humble serviteur de Dieu. Mais, au contraire, amené vers la carrière sacerdotale, Renan fut forcé de scruter âprement le problème religieux, d'accepter sans réserve un contenu dogmatique, de proclamer l'humilité de l'acte de foi et de reconnaître une dépendance matérielle et intellectuelle vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique. Ce fut une erreur irréparable, car de vocation sacerdotale il est plus clair que le jour que Renan n'en eut jamais aucune. Il est le premier à le reconnaître. Sa prétendue vocation, elle lui vint comme à son insu, fruit *fatal* de l'éducation *prématurément sacerdotale* qu'il avait reçue. « Il était *inéritable* que je me *crusse* destiné à être prêtre. Cette pensée ne fut pas le résultat d'une réflexion. La possibilité d'une carrière profane ne me vint même pas à l'esprit. J'étais né prêtre *a priori*. Le seul fait que je réussissais dans mes classes en était un indice ». Et d'ailleurs pour se faire prêtre, il ne suffit pas qu'on n'ait aucun désir de devenir épicier, droguiste, notaire ou chef de gare; une volonté positive, supérieure, la volonté de faire le bien, de se dévouer à l'œuvre de Dieu est indispensable. Qu'on en cherche une trace dans les lettres du jeune séminariste, et l'on ne trouvera que ce mot de consolation à sa vieille maman esseulée : « C'est pour Dieu, c'est pour sa gloire que je vous ai quittée », phrase dont l'expression même, classique et stéréotypée, fait songer à un genre de psittacisme assez commun à cet âge (1). Et quand il renonce à la carrière ecclésiastique passivement embrassée, que regrette-t-il? « Tout me souriait si bien dans cette voie; et maman eût été si contente, et moi si tranquille! »

Telle semble donc avoir été la psychologie intime de la crise religieuse de Renan : son illusoire vocation sacerdotale

(1) Un peu comme, à la lointaine prévision de la mort, il arrivera encore à Renan, complètement incrédule, d'écrire : « Que la volonté de Dieu soit faite! »

le mit en demeure d'examiner à fond la vérité catholique, et comme il n'y avait pas en lui de foi bien agissante ni bien trempée, qu'au contraire l'orgueil l'éloignait d'avance de toute docilité surnaturelle dont aucune métaphysique sérieuse ne lui avait au préalable établi la légitimité, il était presque fatal que, devant l'intransigeance assurée du dogmatisme religieux, son esprit fuyant se rebutât définitivement.

C'est ce qui arriva. Mais quel fut le champ de ce combat contre la foi, c'est ce qu'il reste à préciser.

L'on a toujours dit, suivant en cela Renan lui-même, que la femme fut absolument innocente de son retour à l'état laïc. Sans doute en 1845 le cœur du séminariste théologien n'était obsédé d'aucune vision précise, individuelle, et nulle part ne se cachait en Bretagne une jeune fille dont il regrettât l'éloignement. Mais peut-être veut-on dire plus, et par exemple que par tempérament Renan devait accepter sans l'ombre d'un regret le célibat ecclésiastique si bien que la perspective de la chasteté perpétuelle n'aurait été pour rien, *pour rien*, dans l'éclosion de ses doutes. Il est permis d'avoir assurément l'impression contraire. Pour ma part, je revois l'enfant qui se plaît seulement parmi les petites filles; qui, à douze ans, s'éprend si vivement de la gentille Noémi. Entièrement privé, par une destination ecclésiastique subie du dehors, de toute liberté dans ce sens, je le vois reporter toute sa puissance d'affection féminine sur sa mère, et plus encore sur sa sœur à laquelle il la manifeste avec une véhémence parfois maladive, et toujours avec une sujétion sans virilité. Je l'entends dans la suite de sa carrière badiner étrangement sur ce brûlant sujet de la femme, de la volupté; c'est chaque fois pour laisser l'impression d'une âme profondément efféminée... Et devant un tempérament si peu sacerdotal, et si peu chrétien, je me demande si vraiment, de 1841 à 1845, aucun regret, aucune tristesse n'assombrit jamais le front du

séminariste adolescent. Ceci n'est qu'une suggestion (1).

Voici par contre une certitude. Le point de départ des difficultés religieuses chez Renan, c'est l'insuffisante vigueur de son esprit qui répugne aux conclusions définitives, comme son orgueil n'accepte aucun enseignement imposé du dehors. D'une part, la docilité lui apparaît comme un défaut irrémédiable d'esprit critique, et ce qu'il redoute par dessus tout « c'est l'autorité ecclésiastique, les engagements que l'on prend, surtout pour l'esprit et pour la pensée ». D'autre part, à un ami qui approche des saints ordres, il écrira : Vous sentez-vous « capable de jurer de vous-même que vous ne changerez d'avis à aucune époque de votre existence? Songez-y! Jurer de l'avenir de sa pensée! » Double préjugé philosophique, on le voit : jamais l'esprit humain n'arrive à la connaissance absolue, irréformable, d'aucune vérité; jamais

(1) Qu'on nous comprenne bien. Nous ne voudrions même pas insinuer que Renan ait eu quelque acte coupable à se reprocher, dès le séminaire, en matière de chasteté. Cette affirmation gratuite ne serait pas honnête, car on n'en pourrait faire la preuve historique. Mais autre chose est d'affirmer aussi que, dans la froide sévérité de sa cellule, le séminariste sentimental n'ait pas ressenti parfois la rigueur de certain joug que des âmes plus viriles et plus désintéressées acceptent seules en toute joie. Renan n'était pas bâti de cette sorte. Il ne faut pas oublier qu'à côté de ses ouvrages savants il a publié ensuite des œuvres moins propres, son « *Abbesse de Jouarre* » par exemple. Et d'ailleurs qui précisera exactement ce qui se cache sous ces lignes des *Souvenirs* :

« Mes idées cléricales m'ont encore bien plus dominé en tout ce qui touche à la règle des mœurs.... Plus tard je vis bien la vanité de cette vertu comme de toutes les autres; je reconnus en particulier que la nature ne tient pas du tout à ce que l'homme soit chaste. Je n'en persistai pas moins, *par convenance,* dans la vie que j'avais choisie et je m'imposai les mœurs d'un pasteur protestant.... Les femmes, en général, ont compris ce que ma réserve affectueuse renfermait de respect et de sympathie pour elles. En somme j'ai été aimé des quatre femmes dont il m'importait le plus d'être aimé, ma mère, ma sœur, ma femme et ma fille. Ma part a été bonne et ne me sera pas enlevée; car je m'imagine souvent que les jugements qui seront portés sur chacun de nous, dans la vallée de Josaphat, ne seront autres que les jugements des femmes, contresignés par l'Éternel ».

non plus ne sera déléguée près des hommes une autorité infaillible, proclamatrice de vérité. Nulle part Renan ne s'essaie à démontrer ces deux principes : ils sont pour lui comme un acte de foi préalable, comme la charte intangible des privilèges de la raison.

Or l'examen de la religion catholique va venir s'y buter en trois domaines : en philosophie, en apologétique, en exégèse.

En philosophie d'abord. La profession catholique en effet, et même la simple foi chrétienne, exige au moins l'acceptation sans condition de certaines thèses fondamentales : existence de Dieu, spiritualité de l'âme, liberté morale... On n'est chrétien qu'à ce prix. Renan veut bien le rester, si ces thèses se prouvent en raison; mais sa philosophie à lui ne sort pas ainsi du monde des hypothèses, ou si, se trahissant lui-même, il bâtit un système métaphysique à sa façon, les uns y voient un panthéisme immanent, les autres un matérialisme absolu, mais personne en tout cas n'y reconnaît de vrai déisme, ni de vrai spiritualisme. Nous avons le droit d'en conclure que, dès la fin de sa philosophie, et donc avant toute critique de textes, objectivement Renan n'a plus la foi puisqu'il nie délibérément des vérités naturelles qui sont aussi des dogmes de foi. Sans doute ses gestes extérieurs restent ceux d'un chrétien! Mais qu'est-ce que cela prouve? Deux mois après l'abandon de la soutane, dans une lettre où presque avec joie il ne se reconnaît plus l'ombre d'une foi, il ajoute qu'il se confesse encore chaque semaine à l'abbé Le Hir, parce que, dit-il, « je l'aime à la folie ». Ah! n'attachons pas trop d'importance à des états psychologiques qui ne sont restés obscurs, mêlés, que parce que celui qui les vivait n'eut pas le courage d'y porter le regard clair de la sincérité.

C'est en apologétique que la crise religieuse se poursuivit. Et cependant Renan se déclarait prêt à croire « toutes ces petites choses » si vraiment elles étaient révélées.

« Prouvez-le ; là est mon fort ! » Un homme de bonne volonté s'y essaya, pour s'entendre finalement répliquer avec une vivacité exceptionnelle : « Non, non, non ! Vous ne croyez pas que Jésus est Dieu. Vous êtes trop intelligent pour cela ! » Ici encore Renan est prémuni, réfractaire à toute argumentation, ligoté qu'il est par un préjugé philosophique indéracinable. L'on n'a pas l'esprit critique, selon lui, — et Dieu sait s'il prétend l'avoir ! — si l'on ne ressent, préalablement à toute étude, une répugnance intellectuelle pour le surnaturel. Il va plus loin, et le voici qui dogmatise : « Le principe de la critique est que le miracle n'a pas de place dans le tissu des choses humaines ». Et sur la preuve de cette thèse il s'illusionne étrangement ; « elle n'est pas la conclusion d'un système philosophique ; c'est tout simplement un fait d'observation : on n'a jamais constaté de faits miraculeux ». C'est vite dit. Et qu'est-ce que cela prouve ? Qu'il n'y ait pas eu de miracle, il n'en suivrait pas encore que celui-ci fût une impossibilité. Il n'est tel que parce que Renan l'a préalablement décrété, identifiant quelque part *le miracle* et l'*irrationnel*, et posant que le seul christianisme acceptable serait celui « qui se confondrait, *bien entendu*, avec la raison pure ». Attitude d'esprit moins nécessaire qu'il ne veut bien le dire. Plus tard il en fera l'inconscient aveu dans une prière étrange de vieil incroyant : « O Père céleste, j'ignore ce que tu nous réserves. Cette foi que tu ne nous permets pas d'effacer de nos cœurs est-elle une consolation que tu as ménagée pour nous rendre supportable notre destinée fragile ? Est-ce là une bienfaisante illusion que ta pitié a savamment combinée, ou bien un instinct profond, une révélation qui suffit à ceux qui en sont dignes ? Est-ce le désespoir qui a raison et la vérité serait-elle triste ? Tu n'as pas voulu que ces doutes reçussent une claire réponse, afin que la foi au bien ne restât pas sans mérite et que la vertu ne fût pas un calcul. Une claire révélation eût assimilé l'âme noble à l'âme

vulgaire ; l'évidence en pareille matière eût été une atteinte à notre liberté ; c'est de nos dispositions intérieures que tu as voulu faire dépendre notre foi. Sois béni pour ton mystère, béni pour t'être caché, béni pour avoir réservé la pleine liberté de nos cœurs ».

Mais Renan avait préféré être l'âme vulgaire que l'âme noble ; il ne sut pas se préciser la portée exacte de l'apologétique et que sa méthode n'a pas le droit d'être purement rationaliste ; notons-le, la véritable cause en est de nouveau un préjugé d'ordre strictement philosophique : l'aversion préalable du surnaturel ; il n'en est aucun peut-être de plus dangereux et de moins légitime.

Enfin le dernier terrain où la foi de Renan se rencontra avec son rationalisme, c'est celui de l'exégèse. Dans ce qui précède on aura vu que la thèse des *Souvenirs* est évidemment fausse : la critique biblique n'est pas seule responsable de l'apostasie de Renan. Elle n'en est pas non plus le principal auteur, ni même un indispensable coopérateur. Il est bon de remarquer, en effet, que pour amener son frère à l'acte décisif, Henriette ne lui parla jamais des obscurités de l'exégèse ; elle les ignore d'ailleurs, car pas une seule fois les confidences fraternelles, qui cependant n'évitaient pas les sujets les plus arides, ne se sont aventurées dans ce domaine. Mais, d'autre part, il serait injuste de dire que le rôle attribué par le Renan sexagénaire à la critique biblique ait été inventé de toutes pièces pour les besoins d'une cause chère. Dans une lettre de 1845, il se plaint en effet « de l'entière impossibilité de l'explication orthodoxe de la Bible ». C'est un témoignage formel en faveur de sa thèse, et nous ne pouvons le récuser plus qu'un autre. Nous dirons donc que les opacités de l'exégèse lui furent une raison *de plus* d'abandonner sa foi, et qu'il fut spécialement heureux de les découvrir à cause de leur précision scientifique, de leur apparente rigueur, moins attaquable que les exigences

philosophiques sur lesquelles il s'était appuyé jusqu'alors.

Et quelles étaient ces difficultés exégétiques? D'une part des propositions d'ordre historique (composition humaine de certains livres inspirés, leur inauthenticité littéraire, leur non-historicité) sont établies pour Renan avec une certitude telle qu'il y jouerait sa vie même. D'autre part la thèse catholique traditionnelle enseigne tout l'opposé, et ses professeurs la lui donnent pour obligatoire dans l'Église; ce n'est pas de leur faute, dit-il, si ces thèses inadmissibles sont « *de fide* ».

Mais, tout d'abord, n'est-il pas étrange que Renan soit arrivé à établir ses propositions, à lui, avec une évidence si invincible qu'il dût passer outre au magistère de l'Église malgré l'infaillibilité qu'il lui prêtait encore? Vraiment ce n'est plus ici l'adversaire irréductible des systèmes définitifs et des vérités intangibles. D'autre part, il lui est aisé d'affirmer que ses professeurs donnaient pour définies les thèses opposées; ceux-ci ne le pouvaient faire qu'en citant un document authentique du magistère. Que Renan nous renvoie donc à ce document! Il s'en garde bien. Malheureusement pour lui, le cours de son professeur, l'abbé Le Hir, a été imprimé : les propositions incriminées s'y trouvent en effet, mais loin d'être proposées comme obligatoires, ou comme définies, elles sont au contraire longuement étayées d'arguments historiques, dont Renan pouvait à bon droit contester la valeur, mais ceci ne tirait plus à conséquence. Du reste aujourd'hui certains catholiques admettent telle ou telle position que jadis préconisait Renan, et ne se sentent pas plus embarrassés dans leur foi qu'il n'aurait dû l'être lui-même, car l'Église n'avait sur tous ces points jamais rien défini. Sans doute les professeurs de Saint-Sulpice en 1843 auront trop insisté sur l'attachement aux thèses traditionnelles; en toute matière elles méritent le respect et l'on ne peut s'en écarter qu'avec prudence, mais on ne doit pas non plus les embrasser aveuglément. Peut-être ne s'est-il trouvé

personne pour conseiller à Renan cette attitude, si éminemment catholique, de soumission et de liberté; mais on conçoit malaisément que son esprit n'y soit pas venu de lui-même et qu'il ait préféré, si vite, renoncer entièrement à sa foi.

D'ailleurs il avait tout contre lui une réponse vivante à ses doutes prétendument invincibles : c'était cet abbé Le Hir, dont il reconnaît tenir lui-même toute sa science. De l'aveu de Renan ce professeur respecté avait vu toutes les objections du rationalisme sans y faire une concession. Renan lui a-t-il confié les siennes? Comment l'abbé répondit-il? Nous n'en savons rien; mais si le disciple ne put amener le maître à modifier son enseignement, la raison en est fort simple : « M. Le Hir était un savant et un saint... Au fond, il ne lui manqua que ce qui l'eût fait cesser d'être catholique : la critique. Je dis mal; il avait la critique très exercée en tout ce qui ne tient pas à la foi; mais la foi avait pour lui un tel coefficient de certitude que rien ne pouvait la contrebalancer ». Ces lignes dissimulent maladroitement un nouvel aphorisme renanien : « La première condition de l'esprit scientifique est de n'avoir [à la différence de l'abbé Le Hir] aucune foi préalable »; nouveau préjugé philosophique dont Renan s'est gardé de rédiger la preuve.

Et dès lors ne faut-il pas conclure qu'Ernest Renan eût été plus objectif historien s'il eût renversé tout simplement cette phrase de ses « *Souvenirs* » : « Ma foi a été détruite par la critique biblique, non par la philosophie » ?

Ces pages seraient-elles trop sévères pour celui dont elles voulaient analyser une crise intérieure douloureuse? Dans l'œuvre si nuancée, si insaisissable de Renan, a-t-on su découvrir de ci de là l'instant de recherche sincère, de prière humble, de regret douloureux où le bon Dieu, Lui, aura peut-être trouvé fondement à la grâce du repentir? Fallait-il considérer de la sorte en froide raison cette œuvre

renanienne dans laquelle certains ne voient qu' « un instant de la sensibilité française » ? Et quel paradoxe déjà que soient jugés ainsi les écrits d'un homme qui se disait éminemment critique !

Mais la sévérité a son excuse, car les livres de Renan ont été et sont encore si nuisibles par leur scepticisme satisfait, par leur dilettantisme souriant. Il est tant d'âmes que la vérité offusque par sa lenteur sévère à se livrer tout entière, ou par ses exigences morales ultérieures. Si dans ces âmes la soif du vrai n'est pas souveraine, Renan les perdra. Ecoutez-le dire dans sa vieillesse : « Quand on s'est donné bien du mal pour trouver la vérité, il en coûte d'avouer que ce sont les frivoles, ceux qui sont bien résolus à ne lire jamais saint Augustin ni saint Thomas d'Aquin, qui sont les vrais sages ». Ce qui ne l'empêche pas d'écrire aussi : « Tout pesé, si j'avais à recommencer ma vie avec le droit d'y faire des ratures, je n'y changerais rien... Mon expérience de la vie a été fort douce; aussi sans savoir au juste qui je dois remercier, pourtant je remercie... Je n'aurai en disant adieu à la vie qu'à remercier la cause de tout bien de la charmante promenade qu'il m'a été donné de faire à travers la réalité ».

Les vérités les plus terribles n'ont plus prise sur lui. « Je reçois plusieurs fois par an une lettre anonyme, toujours de la même écriture : « Si pourtant il y avait un enfer! » Sûrement la personne pieuse qui m'écrit cela veut le salut de mon âme et je la remercie. Mais l'enfer est une hypothèse bien peu conforme à ce que nous savons par ailleurs de la bonté divine. D'ailleurs, la main sur la conscience, s'il y en a un, je ne crois pas l'avoir mérité. Un peu de purgatoire serait peut-être juste. J'en accepterais la chance puisqu'il y aurait le paradis ensuite... et que de bonnes âmes me gagneraient, j'espère, des indulgences pour m'en tirer ».

Il a été plus loin. Songeant à la légion nombreuse de ceux qui sur le lit de mort revinrent à une Église longtemps

outragée, il écrivit ces lignes, sur le sens desquelles les louanges de l'Éternel qui les suivent ne doivent pas nous aveugler : « Si un tel sort m'était réservé, je proteste d'avance contre les faiblesses qu'un cerveau ramolli pourrait me faire dire ou signer. C'est Renan, sain d'esprit et de cœur, comme je le suis aujourd'hui, ce n'est pas Renan à moitié détruit par la mort et n'étant plus lui-même... que je veux qu'on croie et qu'on écoute ».

Espérons pour lui que Notre-Seigneur Jésus-Christ dont l'attachante physionomie l'a si longtemps fasciné n'aura pas obéi, Lui, à cette injonction blasphématoire.

R. LANGE, S. I.

L'erreur commune

I. Note canonique.

Dans mon article sur l'*erreur commune*, j'ai fait remarquer qu'elle pouvait, en l'absence de la délégation nécessaire pour assister au mariage, rendre celui-ci valide, l'Église suppléant au défaut de pouvoir (1).

Le principe est indiscutable. Il n'en va pas de même des applications. Voici comment je les formulais :

« Puisque les vicaires peuvent avoir une délégation générale, si l'on voit un vicaire bénir les mariages, tous croiront qu'il a reçu cette délégation : même s'il n'en est rien, l'Église suppléera le nécessaire, et les mariages seront valides. Il en irait généralement de même pour un autre prêtre bénissant un mariage : les fidèles, presque toujours, le penseront dûment délégué ».

Ces applications m'ont valu de la part d'un canoniste très autorisé des objections qui méritent la plus sérieuse considération.

« Pour regarder comme valides des mariages devant un

(1) *N. R. Th.*, 1923, p. 178.

faux délégué, on n'a jamais pensé à l'erreur commune. Votre conclusion heurte de front quantité d'annulations pour défaut de compétence du prêtre assistant (distinct du curé) ».

Remarquons tout d'abord que dans la plupart des causes de nullité pour clandestinité, il n'y avait pas erreur sur *la qualité* du prêtre assistant, ni directement sur son pouvoir, mais sur les conditions du domicile ou du quasi-domicile. Ces causes appartiennent, en effet, pour la plupart à la période antérieure à 1908, c'est-à-dire au régime du c. *Tametsi*.

Il reste pourtant un fait très significatif : si l'on n'a jamais eu recours à l'erreur commune, c'est que celle-ci n'existe guère pour un cas déterminé. L'opinion des époux et des gens de la noce sur la légitimité de l'acte qui se pose, ne constitue pas un cas d'erreur commune sur la qualité du témoin autorisé. Il faut, sans doute, en chercher l'explication dans cette autre remarque du même correspondant : « Quand même il y aurait foule au mariage, il n'y aurait pas erreur commune. Car cette erreur ne saurait être d'*usage commun*, intéresser la communauté ». Comparez cette réflexion de REIFFENSTUEL (IV, III, n. 76) : « ... error privatus contrahentium et aliquorum non sufficit, nec ob eum ius supplet iurisdictionem, uti est unanimis [sententia] per iura citata. Ratio est quia ob privatum errorem unius aut alterius non sequuntur memorata inconvenientia et scandala; nec patitur bonum commune, ob quod solum tamen iura iurisdictionem supplent, iuxta dicta. Accedit quod leges non attendant ea quae raro et in particulari casu, sed communiter accidunt... »

Quelques conclusions s'imposent, qui modifient l'opinion proposée dans mon article antérieur :

1° L'erreur des gens de la noce et de quelques curieux ne constitue pas une erreur *commune*, mais particulière.

2° Il faut soigneusement examiner s'il y a pure ignorance ou erreur, c'est-à-dire jugement, affirmation, au moins implicite, et quel en est l'objet.

Or *a*) souvent, de nos jours, des chrétiens savent que le prêtre doit « bénir » le mariage, mais ignorent tout de la nécessité d'un pouvoir spécial.

b) Le jugement porté sur l'assistance d'un prêtre autre que le curé ou le premier vicaire, témoins ordinaires, se formulerait plutôt comme ceci : « Ce prêtre sait bien ce qu'il doit faire », non pas : « Il a les pouvoirs nécessaires pour bénir les mariages ».

3° L'objet de l'*erreur commune* semble bien devoir être la qualité, l'autorité, les pouvoirs habituels du prêtre : habituels, au moins dans ce sens, qu'ils s'appliquent à tous les cas ou *à une série de cas analogues*. C'est sous cette forme que se présente l'erreur commune au sujet des confesseurs, d'un curé putatif, d'un official, etc.

Dans les commentaires antérieurs au Code, on ne trouvera pas d'explication plus détaillée. La notion d'*erreur commune* peut encore se préciser. Même précisée, elle sera parfois encore d'*application* difficile, celle-ci supposant l'analyse de l'attitude mentale des fidèles dans les cas où l'Église doit suppléer un pouvoir inexistant. E. J.

II. Preuve de l'erreur commune.

(*Consultation*).

« Supposez que des époux unis par un prêtre s'autorisant de l'erreur commune, viennent à ne plus être d'accord, à divorcer, à demander la déclaration de nullité de leur mariage religieux. L'acte de mariage prouve la nullité. L'erreur commune doit-elle être présumée? Qui doit la prouver, le défenseur du lien ou l'avocat des époux?

Pour la prouver, il y aurait trois questions à poser :

1) Combien de personnes ont su qu'il y avait tel mariage et que le mariage s'est célébré devant tel prêtre?

2) Les personnes savaient-elles que des pouvoirs spéciaux sont nécessaires pour le mariage?

3) Croyaient-elles que le prêtre les avait?

Si la présomption n'est pas pour l'*erreur commune*, je crois que, dans la plupart des cas, le défenseur du lien pourrait difficilement avoir des réponses affirmatives *certaines* sur ces questions, détruisant la présomption. Et au for externe, le mariage serait nul.

Qu'en est-il exactement? »

R. L'erreur commune est un fait; elle doit donc être prouvée. S'il conste par l'acte de mariage que le prêtre assistant n'avait pas la délégation voulue, c'est au défenseur du lien à prouver l'erreur commune.

Il est trop évident que si l'erreur n'a été commise que par les gens de la noce et quelques curieux, le défenseur du lien ne trouvera pas un texte de loi ni de commentateur qui qualifie cette erreur de commune. Il risque fort, dans plus d'un cas, de n'obtenir qu'une réponse fort évasive à la seconde question.

L'interprétation de la réponse de quelques personnes à la troisième question présentera aussi quelques difficultés.

Ces remarques corroborent la justesse des observations par lesquelles le P. Jombart corrige ci-dessus les applications faites dans son excellent article.

La notion d'erreur commune suppose que celle-ci affecte la majeure partie d'une communauté et porte sur la qualité, les pouvoirs habituels du supérieur. Ce serait le cas, par exemple, si un prêtre était chargé *ad interim* de faire tous les offices dans une paroisse ou une succursale, sans que l'Évêque ait eu l'intention de le nommer vicaire-substitut ou économe, et sans lui donner la délégation indispensable pour le mariage. Si ce prêtre se croyait, par le fait même, investi de ces pouvoirs et que les fidèles de l'endroit le croyaient avec lui, l'assistance au mariage nous paraîtrait valide *ex errore communi*.

J. CREUSEN, S. I.

Consultations

Communion des malades et jeûne eucharistique.

« 1. Comment faut-il entendre le privilège accordé aux malades par le c. 858, § 2? Les uns demandent l'application rigoureuse des termes et veulent un mois complet de maladie, sans adoucissement. D'autres s'inspirent davantage du caractère et de la nature de la loi. C'est une loi de bonté et un privilège, qui doit être interprété avec une certaine largeur, en tenant compte du but évident que se proposait Pie X, quand il accorda cette faveur aux malades : adoucir leurs souffrances par la possibilité de la communion fréquente. Supposons qu'une personne soit alitée ou garde la chambre depuis une vingtaine de jours, avec la certitude de n'en pouvoir sortir avant un mois ou deux, ne pourrait-elle profiter du privilège? »

R. Le c. 858, § 2, limite en faveur des malades la loi générale défendant de communier à ceux qui n'ont point gardé le jeûne naturel depuis minuit.

« Infirmi tamen qui iam a mense decumbunt sine certa spe ut cito convalescant, de prudenti confessarii consilio sanctissimam Eucharistiam sumere possunt semel aut bis in hebdomada, etsi aliquam medicinam vel aliquid per modum potus antea sumpserint ».

Exception faite à une loi générale, en faveur d'une catégorie de personnes; prérogative à laquelle nul ne peut prétendre en vertu d'un principe de droit commun, ce paragraphe nous offre un exemple de *privilegium in Codice contentum*, dont parle le c. 71.

Si l'on voulait n'y voir que le complément de la loi, partiellement énoncée dans le § 1, la différence, au point de vue de l'interprétation, serait sans importance.

Rien, en effet, ne permet d'appliquer à ce canon une inter-

prétation extensive ou restrictive (Cf. cc. 67, 18); mais, *en cas de doute*, le but de la loi et l'intention du législateur demandent certainement l'interprétation large et non stricte (c. 18)(1).

On pourra donc l'appliquer à des termes comme *infirmi*, *decumbunt*, *cito convalescere*, etc.; pour expliquer *mensis*, il est inutile et même impossible d'y recourir, car le *doute* (in dubio) fait défaut. *Mensis* est *défini* par le Code : « In iure nomine mensis venit spatium 30, anni vero spatium 365 dierum, nisi mensis et annus dicantur sumendi prout sunt in calendario » (c. 32, § 2). Comment interpréter : vingt, vingt-cinq jours, etc., sans *contredire* formellement le Code?

Le point de départ pour calculer le mois est donné implicitement, c'est le début de l'alitement « a mense decumbunt » : ce moment ne coïncidera guère avec le début d'un jour, c'est-à-dire à minuit! Dès lors, il faut prendre le mois tel qu'il se présente au calendrier, et le jour où le malade s'est alité ou a cessé de sortir ne peut être compté (c. 34, § 3, 1° et 3°).

Ainsi un malade qui s'est alité dans la matinée du 1er janvier pourra communier non à jeun le 2 février, s'il n'y a pas espoir certain de prompte convalescence. La détermination du « début de l'alitement » laisse quelque place à la casuistique.

Bien qu'on ne nous le demande point, nous dirons qu'à notre humble avis « *semel aut bis* » signifient : « une fois ou deux », non pas : « deux ou trois », comme le pensent quelques confesseurs... indulgents. Dans la conversation, le sens « deux ou trois » ne serait pas nécessairement exclu; en langage juridique et pour exprimer une restriction à une loi stricte, cette extension nous paraît inadmissible. D'ailleurs quand le législateur veut dire : *bis vel ter*, il le dit, comme le prouve la formule des Facultés accordées aux Ordinaires de missions pour le même objet. (Form. I. n. 7) (2).

(1) Cf. Van Hove, *De la notion du privilège*, *N. R. Th.*, 1922, pp. 77-82. — (2) Cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici*, I, p. 368.

2. « Une personne est empêchée par une grave maladie d'estomac de rester à jeûn et d'aller à l'église de bonne heure; par ailleurs, elle vaque à ses occupations ordinaires. Pourrait-elle communier en prenant quelque chose *per modum potus*, de temps en temps, par exemple, tous les deux ou trois mois? »

R. Ceux qui interprètent de la manière la plus large le mot « *decumbere* », n'ont jamais osé, à notre connaissance, l'appliquer à une personne « qui vaque à ses occupations ordinaires ». Ils admettent seulement qu'une personne obligée par la *maladie* (*infirmi*) de garder la chambre, mais capable de rester debout ou même de se promener pendant une heure ou deux, peut bénéficier de l'exception. La plupart des moralistes ne permettent pas même la communion pascale non à jeûn à une personne qui serait dans les conditions énoncées par notre correspondant. D'aucuns accordent cette exception et la motivent en disant que la détermination du précepte divin l'emporte sur un précepte purement ecclésiastique.

J. Creusen, s. i.

Indult relatif au jeûne eucharistique.

Une personne, condamnée depuis longtemps à garder la chambre et privée de tout espoir de guérison, demande à la S. Congrégation des Sacrements l'autorisation de communier tous les jours après avoir pris du liquide. Bientôt un indult lui permet de communier, après avoir pris du liquide, trois fois par semaine. Peut-elle communier non à jeûn cinq fois par semaine, grâce au c. 858, § 2?

R. Pourquoi pas? Un privilège n'enlève rien au droit commun, mais ne peut qu'y ajouter. Dira-t-on : si l'on obtient trois communions au lieu de deux, le privilège n'est pas inutile et le c. 68 est sauf? Le privilège ne serait pas inutile, mais il est très peu vraisemblable que la S. Congrégation n'ait eu l'intention d'accorder que trois communions

en tout à une personne (munie de bonnes références de l'évêché) qui demandait la communion quotidienne; les indults actuels sont ordinairement plus généreux. On ne perd pas de vue, à Rome, le c. 858, § 2, et ce que l'on accorde, on a bien l'intention de l'accorder en plus. La chose serait évidente si la réponse avait été : « Cette personne pourra communier une ou deux fois par semaine », et sans doute une formule de ce genre aurait été employée si l'on avait voulu dire : trois ou quatre fois en tout. Pour n'accorder qu'une communion supplémentaire, on n'aurait pas dit « trois fois », ou du moins on aurait alors déclaré la chose d'une manière parfaitement claire.

Objectera-t-on qu'il faut strictement interpréter les privilèges qui « adversantur legi in commodum privatum » (c. 50)? Cela s'applique là où il y a un doute sérieux : est-ce le cas? Rien n'empêche donc d'admettre la solution proposée.

E. JOMBART, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

I. CONSTITUTION APOSTOLIQUE « *Summorum Pontificum* » déclarant **saint Ignace patron des Exercices spirituels** (25 juillet 1922, *A. A. S.* XIV, p. 420).

PIUS EPISCOPUS. — SERVUS SERVORUM DEI AD PERPETUAM REI MEMORIAM. — Summorum Pontificum haec fuit semper praecipua cura ut quae ad pietatem vitaeque christianae perfectionem magnopere conducerent, ea summis laudibus commendarent, validisque incitamentis promoverent. Iamvero inter varia eiusmodi adiumenta insignem sibi locum vindicant ea quae S. Ignatius divino quodam instinctu in Ecclesiam invexit Exercitia Spiritualia. Quamquam enim, quae Dei miserentis est benignitas, numquam defuerunt qui res caelestes penitus perspectas Christi fidelibus contemplandas apte proponerent, tamen

Ignatius primus libello, quem composuit, cum litterarum etiamtum plane rudis esset, quemque *Exercitia Spiritualia* ipse inscripsit, rationem quamdam et viam peculiarem peragendi spirituales secessus docere coepit, qua ad peccata detestanda vitamque, D. N. Iesu Christi exemplo, sancte disponendam fideles mirifice iuvarentur.

Cuius ignatianae methodi virtute factum est, ut summa horum Exercitiorum utilitas, quemadmodum decessor Noster praeclarae memoriae Leo XIII affirmavit, comprobaretur « trium iam saeculorum experimento... omniumque virorum testimonio qui vel asceseos disciplina vel sanctitate morum maxime per idem tempus floruerunt » (1). Praeter tot tamque illustres sanctimonia viros vel ex ipsa ignatiana familia, qui omnem virtutis rationem ab hoc veluti fonte se mutuatos esse disertissime sunt professi, duo illa Ecclesiae lumina commemorare libet e clero saeculari : S. Franciscum Salesium et S. Carolum Borromaeum. Franciscus enim ut se ad episcopalem consecrationem rite compararet, ignatianis Exercitiis studiose vacavit, in iisque eam vivendi rationem sibi ordinavit, quam semper deinceps tenuit secundum reformationis vitae principia in libello S. Ignatii tradita. Carolus autem Borromaeus, ut fel. rec. decessor Noster Pius X ostendit (2), et Nosmet ipsi ante summum Pontificatum editis historiae monumentis demonstravimus, horum Exercitiorum in se vim expertus, quibus ad vitam perfectiorem impulsus erat, eorumdem usum in clerum populumque divulgavit. Ex addictis vero religiosae disciplinae sanctis viris feminisque satis est exempli causa nominare illam altissimae contemplationis magistram Theresiam et seraphici Patriarchae filium Leonardum a Portu Mauritio, qui quidem tanti faciebat S. Ignatii libellum, ut omnino eius methodum in animabus Deo lucrandis se sequi confessus sit.

Romani igitur Pontifices hunc parvae quidem molis sed « admirabilem librum » (3) cum iam inde a prima eius editione

(1) Ep. *Ignatianae commentationes* ad P. Lud. Martin, Praep. Gen Soc. Iesu. — (2) Litt. Encycl. *Editae saepe*. — (3) Benedictus XIV in Litt. Apost. *Quantum secessus*.

sollemniter approbarint, laudibus extulerint, Apostolica auctoritate communierint, deinceps eius usum, tum sanctis indulgentiae muneribus cumulando, tum novis subinde praeconiis honestando, suadere non destiterunt.

Itaque Nos, persuasum habentes temporum nostrorum mala inde maximam partem originem ducere, quod iam non sit *qui recogitet corde* [1]; comperto autem Exercitia Spiritualia secundum S. Ignatii disciplinam peracta valere plurimum ad infringendas difficultates, quibus humana societas nunc passim conflictatur; exploratoque laetam virtutum segetem, sicut olim ita hodie, in sacris secessibus maturescere, cum inter religiosas familias sacerdotesque saeculares, tum inter laicos et — quod nostra praesertim aetate mentione singulari dignum est — inter ipsos opifices; summopere exoptamus, ut usus horum Exercitiorum Spiritualium latius in dies diffundatur et illa pietatis domicilia, quo vel mensem integrum vel octo aut, si id fieri nequit, pauciores dies seceditur, tamquam ad perfectae vitae christianae palestram, frequentiora usque exsistant ac floreant.

Quod cum a Deo pro Nostra dominici gregis caritate precemur, Sacrorum Antistitum universi fere orbis catholici ex utroque ritu flagrantissimis studiis votisque satisfacientes atque etiam hoc tempore, in quod feliciter tum anni saecularis tertii a Sanctorum honoribus Ignatio tributis, tum quarti ab huius aurei libelli confectione solemnia incidunt, cupientes Ipsi Nostri in S. Patriarcham grati animi non dubiam significationem dare, proposito Nobis exemplo Nostrorum Decessorum qui alios aliis Institutis Praestites Tutelares attribuerunt, adhibitis in consilium venerabilibus Fratribus S. R. E. Cardinalibus Sacrorum Rituum Congregationi praepositis, auctoritate Nostra Apostolica, S. Ignatium de Loyola omnium Exercitiorum Spiritualium ideoque institutorum, sodalitiorum, coetuum cuiusvis generis, iis qui Exercitia Spiritualia obeunt, operam studiumque navantium, Patronum Caelestem declaramus, constituimus, renuntiamus.

Decernimus vero has litteras Nostras firmas, validas et effi-

(1) Ier XII, 11.

caces esse semperque fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere, contrariis non obstantibus quibuslibet.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, anno Domini millesimo nongentesimo vigesimo secundo, die vigesima quinta mensis iulii, Pontificatus Nostri anno primo.

Lettre Encyclique à l'occasion du 3e centenaire de la mort de **St-François de Sales**. 26 Janvier 1923 (*A. A. S.*, xv, (1923) p. 49).

Retour a dieu remède unique des maux présents. — Rerum omnium perturbationem, quae nunc adest, cum proxime in Encyclicis Litteris consideraremus medendi gratiâ, vidimus in ipsis hominum animis inhaerere malum, eiusque sanationem tum demum sperari posse si Iesu Christi medica per Ecclesiam sanctam manus invocetur. Etenim haec tanta cohibenda est intemperantia cupiditatum, quae, bellorum litiumque causa princeps, sicut communem vitae consuetudinem, ita nationum commercia pervertit; deducendae simul a fluxis caducisque bonis mentes singulorum, atque ad sempiterna et immortalia, quorum incredibilis incuria plerisque incessit, convertendae. Cum autem singuli fere officium sancte servare instituerint, eo ipso melius erit humanae societati. Atqui huc omne spectat cum magisterium tum ministerium Ecclesiae catholicae, ut homines et traditae divinitus veritatis praedicatione erudiat et uberrimis divinae gratiae effusionibus sanctificet; atque ita hanc ipsam civilem societatem, quam olim ad christianos spiritus conformavit et finxit, ubi de via deflectentem animadverterit, revocare in pristinum contendat.....

Rôle providentiel des saints. — Iamvero, Venerabiles Fratres, quae peracta est superiore anno commemoratio sollemnis de nostris illis heroibus Ignatio Loyoleo, Francisco Xaverio, Philippo Nerio, Theresia a Iesu et Isidoro Agricola, qui tertio ante saeculo in album Sanctorum adscripti essent, ea non parum visa est ad christianae vitae studium in populo excitandum valuisse. Nunc autem auspicato accidit caelestis natalis trecentesimus sanctissimi viri, qui non solum ipse virtutum omnium excellentia eluxit, sed etiam magisterio ac

disciplina sanctitatis. Franciscum Salesium dicimus, Episcopum Genevensem et Ecclesiae Doctorem.

La sainteté possible a tous. — Atque etiam videtur Salesius singulari Dei consilio Ecclesiae datus, ut et actione vitae suae et doctrinae facultate opinionem illam profligaret eius temporibus iam inveteratam, quae ne hodie quidem refrixit, veri nominis sanctitatem, qualem catholica proponit Ecclesia, aut adaequari non posse, aut certe tam arduam esse ad assequendum, ut in plerosque fidelium minime cadat, sed paucis tantummodo, iisque magno atque excelso animo praeditis, conveniat; eandem, praeterea, tantis implicari fastidiis ac taediis, ut ad viros mulieresque extra claustra degentes neutiquam accommodetur.

Le S P. esquisse ensuite d'une façon magistrale la carrière apostolique de S. François de Sales, énumère et analyse ses principales œuvres; il tire enfin les leçons qu'il veut inculquer au peuple chrétien :

Devoir pour chacun de pratiquer la sainteté propre a son état. — Vestrum igitur in primis erit, haec verba Nostra ad clerum populumque vobis concreditum perferre, atque illustrare diligenter. Illud enim praecipue Nobis in optatis est, ut fideles ad sanctitatis uniuscuiusque propriae colendae officium revocetis, cum nimis multi sint qui vel nunquam de vita aeterna recogitent vel salutem animae suae prorsus neglegant. Alii enim, operosis negotiis implicati, nihil curant nisi de pecunia congerenda, dum animus misere esurit; alii vero, voluptatibus dediti, sic se abiiciunt in terram, ut gustatus earum rerum, quae supra sensus sunt, obtundatur in iis atque hebescat; alii denique ad tractandam accedunt rem publicam, de civitate quidem solliciti, at sui ipsorum immemores. Quare vos, instituto Salesii, efficite, Venerabiles Fratres, ut populus intellegat, vitae sanctimoniam haud esse singulare beneficium, quod aliquibus concedatur, ceteris posthabitis, sed communem omnium sortem et commune officium; virtutum vero adeptionem, etsi in labore posita est — qui labor voluptate animi solaciisque omne genus compensatur — esse tamen unicuique parabilem divinae gratiae praesidio, quod nulli denegatur.

Douceur, vertu de pacification. — Potissimum autem

fidelium imitationi Francisci mansuetudinem proponite; haec enim virtus, quae tam pulchre reddit atque exprimit Iesu Christi benignitatem ac tantum potest ad alliciendos homines, si semel animos vulgo pervaserit, nonne publicae privataeque rationes facile componantur? Nonne hac cum virtute, quam recte dixeris exteriorem divinae caritatis ornatum, in domestico convictu atque etiam in civitate summa tranquillitas et concordia consistat? Atque apostolatui, quem vocant, cum sacerdotum tum laicorum, si quidem christianam lenitatem praeferat, numquid non ingens accedat vis ad societatem hominum emendandam? Videtis igitur quanto opere intersit, ut populus christianus Francisci et sanctissima exempla mente animoque complectatur et praecepta veluti vivendi disciplinam teneat.

Enfin le pape proclame le docteur de Genève PATRON DE TOUS LES ÉCRIVAINS CATHOLIQUES. — Sed praecipuum quemdam utilitatis fructum ex hisce sollemnibus percipiant optamus omnes ii catholici viri, quotquot vel diariis vel aliis scriptis in vulgus edendis christianam sapientiam illustrant, provehunt, tuentur. Qui quidem Francisci in disputando vim cum temperantia et caritate coniunctam imitentur oportet ac retineant. Quid enim ipsis agendum sit, sanctus Doctor exemplo suo aperte monet: ut scilicet doctrinam catholicam perdiligenter explorent et pro viribus calleant; vera ne depravent, neve, per speciem devitandae adversariorum offensionis, extenuent aut dissimulent; ipsam sermonis formam ac venustatem accurent, et cogitata sic luminibus verborum distinguant atque ornent, ut veritate lectores delectentur; si quos autem oppugnare debeant, sciant errata refellere malorumque hominum improbitati obsistere, ita tamen, ut se recte animatos in primisque caritate instinctos exhibeant. Quoniam vero iis, quos memoravimus, catholicis scriptoribus non constat ex publico ac sollemni Apostolicae Sedis documento Salesium datum esse Patronum, hanc Nos faustam occasionem nacti, de certa scientia ac matura deliberatione, auctoritate Nostra apostolica, per hanc Encyclicam Epistolam, Sanctum Franciscum Salesium, Episcopum Genevensem et Ecclesiae Doctorem, iis omnibus Caelestem Patronum damus seu confirmamus, ac declaramus, non obstantibus contrariis quibuslibet.

TRIBUNAL DE LA ROTE

En 1922, le Tribunal a jugé 32 procès en nullité de mariage, dont 16 intentés pour défaut de liberté *ex capite vis et metus*. Dans 20 cas, la nullité a été déclarée certaine ; sur ces vingt mariages déclarés nuls, 9 le sont pour intimidation (vis et metus). Il vaut la peine de remarquer que dans 6 cas la nullité est due à l'adjonction d'une condition, qui, une fois, était déshonnête et contraire à la substance du contrat. (*A. S.*, xv (1923), p. 81, s.).

Notes de morale et de droit canonique

1. **Les opinions probables en matière de justice.** — On est bien d'accord sur le principe : Ni le moraliste, ni le confesseur ne peut imposer strictement une opinion sévère, quand l'opinion excusante est solidement probable.

I. Beaucoup *d'auteurs*, de nos jours, appliquent fort heureusement les règles fondamentales, comme le « principe de possession » et « consentienti non fit iniuria », avec fermeté et logique et attribuent moins d'importance à l'argument d'autorité : ils ne font en cela que suivre la méthode chère à S. Alphonse : « In delectu sententiarum ingens cura mihi fuit semper rationem auctoritati praeponere » (1). — Toutefois certains sont encore ultra-conservateurs en maintenant dans les manuels telle opinion *antiquata*, dont les arguments ne résistent plus à un sérieux contrôle par les principes. Un désaccord entre les moralistes disparaît parfois par la seule observation qu'ils n'envisagent pas tout à fait les mêmes circonstances ; en d'autres termes une proposition plus ou moins singulière reposait sur des considérations et des éléments spéciaux qu'on avait illogiquement généralisés. Il y aurait donc avantage à en alléger une bonne fois le traité de la Jus-

(1) « Monitum ad Lectorem », préface de la Théologie morale.

tice, non seulement dans l'intérêt de la vérité et par respect pour le droit d'autrui, mais aussi pour prévenir chez les étudiants en théologie cette impression funeste que ce traité repose sur des assises branlantes, contient peu de certitudes et ne ressemble pas mal à un fourré inextricable. Nous ne songeons évidemment pas à supprimer les opinions que S. Alphonse a reconnues explicitement comme vraiment probables : la S. Pénitencerie permet de les suivre (5 Jul. 1831 ; GENICOT, I. n. 70). Mais n'estimons pas trop vite que le Saint Docteur admette la probabilité de telle proposition qu'il cite sans la réprouver : il a expliqué lui-même dans son « Monitum ad Lectorem » la portée assez restreinte de ses expressions.

Comme exemples d'opinion à classer définitivement proposons : 1° celle qui dans certains cas permet une *compensation occulte avec un droit seulement probable*. — A cette question se rattache celle d'une compensation occulte faite en vertu d'un testament informe. Toute l'autorité de Lugo et de Lessius ne suffit pas pour légitimer cette pratique, parce qu'ils raisonnaient suivant les lois en vigueur de leur temps. — Mais si le droit est *certain*, bien que, par le seul effet de la loi civile, *soumis à rescision ou à prescription*, nous n'oserions pas condamner une compensation faite avant que l'autre partie ait usé du moyen juridique pour infirmer ce droit (GENICOT, I. n. 504, 674).

2° L'opinion excusant de lésion de *justice* celui qui *sans faute a posé la cause du dommage d'autrui et n'empêche pas ces suites fâcheuses* alors qu'il pourrait le faire sans trop de difficulté. SANCHEZ (Cons. mor. l. I. c. III. d. 5) auquel on fait remonter cette façon de voir, envisage le cas d'un *consilium doctrinale* nocif. Voici donc un confesseur, un médecin, un avocat, qui de bonne foi se sont mal acquittés de leur obligation contractuelle envers leur consultant : qui donc de nos jours oserait les excuser d'injustice, si, le pouvant, ils

ne rectifient pas leur réponse ou ne fournissent pas les bons conseils auxquels ils se sont engagés (GENICOT. I. n. 513, 539)? Il faut avouer que l'opinion excusante repose sur une base bien fragile, comme le R. P. Castillon l'a excellemment montré ici-même (t. XLVIII, 1921, p. 449) en discutant le fond de la question. Et quand ARREGUI mentionne encore l'opinion de Sanchez en parlant d'une « *actio iam meo dominio subtracta* » (n. 331 note), on se demande vraiment s'il envisage l'hypothèse d'un acte dont l'effet mauvais peut encore être prévenu commodément.

3° Que *par fraude ou mensonge non calomnieux on empêche quelqu'un d'obtenir un bien auquel il n'a pas de droit strict* (GENICOT, I. n. 514), certains excusent toujours de restitution, se refusant à considérer pareille malhonnêteté comme un moyen injuste. Il nous semble qu'on n'a pas assez distingué les circonstances. Si tel mensonge constitue véritablement une *causa per se* du désavantage, surtout si l'intéressé a comme un *ius inchoatum* en vue d'obtenir ce bien, la lésion de justice nous semble évidente (Cfr. LEHMK., I, n. 1161).

4° La nécessité de ne perdre de vue aucune des conditions requises pour être tenu à réparation nous suggère aussi le moyen d'interpréter ou plutôt de ramener à des limites exactes l'opinion isolée de D'ANNIBALE (II. n. 207), qui estime que la participation médiate à un dommage n'est jamais une faute contre la justice. Le savant Cardinal ne songerait-il pas exclusivement à une participation tellement éloignée, qu'elle n'est plus, de sa nature, qu'une *causa per accidens?* Mais quand une participation coupable constitue, toute médiate qu'elle soit, une *causa per se* du dommage, elle est certes un péché contre la justice (GENICOT, I. n. 544).

5° Certains auteurs, tel Genicot dans les premières éditions de ses *Casus*, ne se prononcent pas avec assez de fermeté contre une restriction mentale, compliquée ou non de serment, faite pour prévenir l'application d'une loi civile légitime. La

sentence judiciaire correspondante oblige donc en conscience. Il nous semble absolument défendu d'y mettre obstacle par une restriction mentale ou par d'autres moyens de ce genre.

6° Citons enfin comme exemples de propositions qui pour être probables doivent être maintenues dans de justes limites : « dans une nécessité extrême on peut au besoin s'approprier une grande valeur » et « une faute subjective vénielle n'entraîne pas une obligation grave de réparer » (*N. R. Th.*, t. XLIX, 1922, p. 440 ; t. L, 1923, p. 148).

Pour conclure ces considérations sur la prudence à juger des probabilités, remarquons que de nos jours, si l'on excepte S. Alphonse, comme nous le disions plus haut, on ne pourra guère sur la seule autorité d'un auteur moderne *unique* estimer une opinion nouvelle solidement probable extrinsèquement : elle devra subir l'épreuve du temps et obtenir l'adhésion d'autres moralistes. Une proposition vraiment nouvelle va d'ordinaire à l'encontre d'une « sententia communis », parce qu'il n'est plus de problème moral qui n'ait été examiné sérieusement, au moins dans ses grandes lignes. Quand autrefois dans un cas exceptionnel on pensait pouvoir se contenter de l'autorité d'un seul auteur « omni exceptione maior, » il n'y avait pas encore ce perpétuel échange de vues dans les manuels et les périodiques, qui fournit de nos jours un contrôle précieux pour les considérations que tel moraliste se permet d'avancer : une idée neuve vraiment heureuse sera bientôt reprise et approuvée par d'autres auteurs et ainsi sa probabilité extrinsèque sera fondée sur le consentement de *plusieurs* hommes compétents (GENICOT, 10e éd. I. n. 66).

Les auteurs de morale ont le devoir strict de ne pas présenter comme certainement probables des propositions de la probabilité desquelles on peut douter raisonnablement. Il faut en effet que les confesseurs puissent s'en tenir à la doctrine d'un *auctor probatus*. Mais que de leur côté ceux-ci évitent soigneusement d'appliquer les opinions probables au delà des

limites que leur assignent les auteurs; ils doivent se mettre bien en garde contre la tendance trop humaine de faire quelque violence aux principes pour se tirer d'un cas embarrassant et n'imposer aux pénitents qu'une obligation réduite.

II. Bien plus le *confesseur* manquerait à son devoir en n'exhortant pas son pénitent à ce qui dépasse l'obligation certaine de justice, quand il y a bon espoir que celui-ci se prête de bonne grâce à une pratique plus généreuse de la vertu. Que l'on appelle cela faire de la morale positive ou faire de l'ascétisme, il importe peu, pourvu que cela se fasse. Il ne suffit point de dire, quand il y a une opinion probable excusante : « Vous n'êtes pas obligé de payer, de restituer, de réparer » ; on *doit* y joindre le *conseil* de fournir au moins une certaine compensation, quand l'équité et le bon sens se trouvent peu satisfaits d'une réponse donnée « in apice iuris » (Genicot, I. n. 511). Il y a dans le Traité de la Justice certaines solutions qui semblent bien dures... à celui qui en pâtit. Telle la réponse qui excuse de restitution celui qui est *causa per accidens damni*, même quand il a eu l'intention de nuire; ou en cas de doute insoluble et probable sur une des conditions requises pour être strictement tenu à réparation; ou quand l'auteur du dommage s'est trompé d'adresse ; ou quand un supérieur, « coopérateur négatif », ne doit pas en stricte justice réparer le dommage causé par ses inférieurs; enfin quand le bien lésé ne peut se compenser par un bien de même nature. Dans le cas de séduction, suivie de conception, le confesseur doit aussi, au delà des exigences de la stricte justice ou du devoir paternel, engager le père à intervenir dans les frais d'éducation de l'enfant, surtout si la mère mérite pitié. Il exhortera aussi à payer les impôts légitimes, même si la loi est censée purement pénale; à se prêter à une transaction pour une dette qui reste douteuse; à répudier, dans la mesure du possible, ces mille industries admises assez universellement de nos jours dans le commerce, mais que la franchise et

l'équité ne sauraient approuver ; à prélever de larges aumônes sur des biens acquis par des moyens discutables ; à exécuter un testament suivant les intentions certaines du testateur, malgré les moyens légaux, d'ailleurs légitimes, qui permettraient de les éluder, etc. Nous n'approuverions pas le confesseur qui, par principe, pousserait à profiter de toute prescription libérative ou acquisitive ; de l'article 2279 de notre Code civil : « En fait de meubles la possession vaut titre » ; de l'article 549 qui permet au possesseur de bonne foi de garder les fruits perçus ; enfin de la rescission de certains contrats accordée au mineur ou à la femme mariée. Inculquons donc le respect scrupuleux du bien d'autrui et ne prônons point le minimisme !

Sans doute le confesseur ne peut faire croire au pénitent qu'il a une obligation stricte, quand celle-ci n'est pas moralement certaine : ce serait lui fausser la conscience. Mais, à moins que l'intéressé ne pose nettement la question d'obligation sous peine de péché, le prêtre ne doit pas être soucieux avant tout de faire comprendre que celle-ci n'existe pas, ni pousser à s'en tenir au strict minimum. Il doit au contraire mettre en relief combien une conduite désintéressée et charitable convient à un disciple de Jésus-Christ.

Au point de vue de la réforme morale du chrétien, l'usage prudent des opinions probables n'aurait-il pas une importance spéciale de nos jours ? L'esprit de cupidité et de lucre a fait bien des progrès et bien des ravages depuis le commencement de la guerre. J. SALSMANS, S. I.

2. **Baptême d'adultes** — Il y a quelque trente ans, un baptême d'adulte était chose plutôt rare dans nos paroisses. Aujourd'hui, surtout à l'occasion de mariages mixtes ou de mariages nuls à revalider, il arrive que des curés aient à baptiser, au moins sous condition, des adultes. A cette occasion, on se demande parfois s'il est difficile d'obtenir

l'autorisation d'employer la forme du baptême des enfants pour éviter certains froissements ou certain scandale.

Le cas est prévu au c. 755, § 2 : « Loci Ordinarius potest gravi et rationabili de causa indulgere ut caerimoniae praescriptae pro baptismo infantium adhibeantur in baptismo adultorum ». On rappelle dans *The Ecclesiastical Review* (Janv. 1923, p. 87) que le S. Siège avait refusé aux Pères du second Concile plénier de Baltimore le pouvoir de permettre, sans restriction, cette substitution. Les évêques renouvelaient donc leurs demandes individuelles d'indults, spécialement pour les cas assez fréquents de baptême conditionnel. Même si des missionnaires en étaient venus à multiplier cette manière de baptiser pour des raisons importantes, il n'y aurait pas là une coutume qui pût prévaloir contre les lois liturgiques. Toute modification aux prescriptions du Missel, du Bréviaire, du Rituel, du Pontifical exige une approbation expresse du S. Siège.

3. **Baptême solennel administré par le diacre.** — I. L'administration du baptême est une fonction propre au diacre, d'après le Rituel des Ordinations. Mais les abus de pouvoirs de certains diacres provoquèrent des restrictions assez sévères de la discipline primitive (c. 13, D. 93). Peu de temps avant le Code, certains moralistes comprenaient déjà d'une manière plus large que S. Alphonse (*Th. M.*, VI, n. 116) la nécessité requise pour que le diacre administrât le baptême solennel. Le Dr Grosam (1) fait remarquer la mitigation apportée par le Code aux prescriptions antérieures. D'après le c. 741, il suffit d'une *causa iusta* pour que l'Ordinaire ou le curé permettent à un diacre d'exercer cette fonction sacrée. *Iusta causa* est sensiblement la même chose que *causa rationabilis*, moins que *causa gravis* et, à plus forte raison, qu'une *necessitas* même *mediocris*. Le désir des parents de voir leur enfant baptisé par son oncle, l'intention

(1) *Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift*, 1923, p. 105 ss.

d'exercer l'une ou l'autre fois un diacre à conférer ce sacrement, dont la première administration trouble souvent le jeune prêtre, etc., seraient des motifs raisonnables. Le premier exemple est résolu dans le même sens par le P. Salsmans (1), qui a modifié la solution donnée dans l'édition précédente de son ouvrage.

II. Dans ce cas, le diacre peut-il bénir le sel? Non, répondent Prümmer (2), Vermeersch (3), Cappello (4), en se basant sur une réponse de la S. Congr. des Rites (*Decr. auth.*, n. 3684). Grosam pense que le c. 1153 donne au diacre le pouvoir de faire cette bénédiction, à condition évidemment qu'il n'emploie pas du sel déjà bénit à cet usage. Car le Code dit : « Ministri exorcismorum qui occurrunt *in baptismo* et in consecrationibus vel benedictionibus, sunt iidem qui eorundem sacrorum rituum legitimi ministri sunt ». En faveur de cette opinion, on pourrait ajouter les motifs suivants : La bénédiction du sel est un véritable exorcisme et elle doit se faire dans le rit du baptême, bien qu'on puisse utiliser le sel bénit dans un autre baptême. La bénédiction de l'eau, au contraire, est séparée du rit baptismal et, surtout dans sa forme solennelle, est plus qu'un exorcisme.

4. **Les relevailles** — La bénédiction des femmes qui reviennent à l'église après leurs couches est-elle une fonction réservée au curé? M. A. De meester remarque, dans les *Collationes Brugenses* (1923, p. 79), qu'après une période d'hésitation, les réponses de la S. Congrégation des Rites ne réservaient plus cette bénédiction au curé. C'est aussi la discipline confirmée par le silence du Code, au c. 462. Mais dans certains diocèses, à Bruges, p. ex., le curé garde ce droit acquis par une coutume au moins centenaire, que l'Ordinaire ne croit pas opportun de supprimer. J. Creusen, s. i.

(1) Genicot-Salsmans. *Casus conscientiae*, ed. 4, p. 402. — (2) *Manuale Th. mor.*, III, 121, nota. — (3) *Epitome iuris canonici*, II, 465, 469. — (4) *De Sacramentis*, I, n. 145.

Note de littérature ecclésiastique

F. PRAT, S. I. : **La Théologie de saint Paul.** *Deuxième partie.* 6e édition. — Paris, Gabriel Beauchesne, 1923. In-8° de VI-612 pages. Prix : 24 fr.

Depuis déjà trois ans, la première partie de la *Théologie de saint Paul*, par le P. F. Prat, avait paru en édition refondue. Voici que la deuxième partie vient maintenant la rejoindre, peut-être plus refondue encore. Le titre, cette fois, n'en dit rien. Mais l'*Avis au lecteur* fait mieux que de réparer simplement l'omission. Il nous dit sur quoi ont porté les principales retouches. La dissertation de début, sur les étapes du paulinisme, a laissé la place nette. Les idées de Baur, de Holsten, même de Ritschl, sont devenues désormais bien lointaines. On pouvait s'en taire sans grand dommage. En revanche, quelques questions ont surgi ces dernières années, qu'il valait la peine d'aborder brièvement. Les revues allemandes et surtout anglaises ont retenti quelque temps de discussions ardentes sur *Paul et Jésus* ou *Jésus et Paul;* et quelques-unes concluaient par le cri de ralliement : *Back to Christ!* ou : *Los von Paulus!* Qu'est-ce à dire? Y a-t-il opposition entre le Maître et le disciple? *Numquid aliud iudex nuntiat, aliud praeco clamat?* On se doute bien que non. Mais il était utile d'expliquer la différence de manière dont Paul et les Synoptiques présentent la personne et l'œuvre de Jésus. Ceux-ci, historiens fidèles, présentent l'une et l'autre telles qu'elles apparaissaient avant la résurrection de Jésus et la fondation de l'Église. Paul les considère après ce double événement. De là toute la diversité d'aspect (p. 25-32).

Autre question débattue assez couramment : « Les influences étrangères subies par saint Paul » (p. 43-52) : rabbinisme, apocalyptisme, hellénisme, syncrétisme oriental. — Influences inexistantes ou à peu près, complètement négligeables,

en tout cas, soutient avec raison le P. Prat. On peut accorder que la *diatribe* stoïcienne a quelque peu réagi sur la forme de la prédication de saint Paul, lui a suggéré quelques-uns de ses artifices oratoires...

Mais les véritables sources du paulinisme sont l'Ancien Testament, l'enseignement de Jésus et la révélation faite à Paul personnellement, notamment au sujet du mystère du salut des hommes (p. 42-52).

La note L (p. 467-475) revient expressément sur les rapports entre le « mystère de Paul et les mystères païens », sujet qui, encore à l'heure actuelle, fait couler beaucoup d'encre. Cette fois, on sent passer sous la plume du P. Prat un frémissement d'impatience. Comment voir, en effet, sans quelque agacement le philologue Reitzenstein venir confondre et brouiller à plaisir des questions théologiques où il n'a jamais entendu goutte? Et « comme il fallait s'y attendre, M. Loisy a vite emboîté le pas à son précurseur allemand » ! Ne doit-on pas dire à tout prix du nouveau, ou du moins en avoir l'air, sans trop se soucier pour y arriver de commettre des « cercles vicieux », des « anachronismes » ou des « paralogismes » ?

Deux autres additions ont été faites, qui sont tout à fait iréniques, l'une sur « la sanctification » (p. 301-304), l'autre sur « la perfection chrétienne » (p. 415-426).

Quelques changements de moindre importance sont encore mentionnés à la table de « Concordance des éditions » qui est elle-même une heureuse nouveauté (p. 611-612).

Et c'est loin d'être tout. Par exemple, le « Sommaire analytique » a été très sensiblement modifié; la « Table exégétique » et l' « Index philologique » ont été augmentés... Surtout une « Table alphabétique » a été dressée qui manquait vraiment et pourra être encore développée dans les éditions à venir. Il y a tant de trésors accumulés dans ces deux volumes désormais classiques! Il est donc à souhaiter

que rien ne soit omis de ce qui peut les rendre plus facilement utilisables. Leur dernier rajeunissement les a rendus plus limpides encore et plus agréables à étudier qu'ils n'étaient sous leur forme première, déjà pourtant si soignée et si achevée. J. CALÈS, S. I.

Bibliographie

Catholic Faith in the Holy Eucharist. Papers from the Summer School of catholic studies held at Cambridge. July 24-29, 1922. Edited by the Rev. C. LATTEY, S. I. (M. A., Ox.). Cambridge. W. Heffer, 1923, x-215 pp. (12 × 19 cm.). Prix : 3 sh. 6 d.

Le Congrès Biblique de Cambridge nous valut un excellent petit livre sur l'Écriture, dont nous avons rendu compte en son temps (*N. R. Th.*, XLIX, (1919) p. 329) ; son succès même suggéra l'établissement d'une institution permanente : une série de conférences traitant chaque année l'un ou l'autre point de la doctrine catholique. Le présent volume est le résumé de ces cours d'été. Le but que se proposaient les organisateurs était de faire connaître la doctrine catholique sur l'adorable sacrement de l'autel : montrer tout ensemble la solide simplicité de la foi et de l'amour de l'Église envers l'Eucharistie, et la riche variété de leur expression. Ce but est pleinement atteint. Ce petit volume nous offre, sous une forme concise, toute la théologie de l'Eucharistie traitée par des spécialistes. L'éditeur bien connu de la *Westminster Version of Sacred Scripture*, le R. P. Lattey, S. I., résume la doctrine eucharistique de l'Écriture, un historien très apprécié, D. J. Chapman, O. S. B., celle des Pères Anténicéens; des Dogmatistes, le chanoine E. Myers, M. A., les RR. PP. J. B. Jaggar, S. I.; B. A., J. B. Reeves, O. P., B. A., M. de la Taille, S. I., se sont partagé les sujets suivants : l'enseignement des Pères Grecs représentés par S. Cyrille d'Alexandrie; — S. Augustin; — la synthèse scolastique de S. Thomas d'Aquin; — la dévotion eucharistique; — Dom Cabrol, O. S. B , O. B. E., s'est attribué, la part qui lui revenait de droit : la Liturgie latine, — et Mgr Freeland, V. G., a étudié la question de la Sainte Réserve. Quelle rare aubaine : un livre dont chaque chapitre est traité par un spécialiste compétent et sans que le dessein de l'ensemble en souffre le moins du monde! Espérons que ce livre sera suivi d'autres semblables sur les principaux dogmes de foi et que nous posséderons ainsi une théologie complète, à la fois savante et accessible à tous. É. HOCEDEZ, S. I.

Albert Valensin, professeur à la faculté de Théologie de Lyon. **Traité de droit naturel**. Tome I : Les principes. Action Populaire.

Tous ceux qui s'intéressent aux questions philosophiques et religieuses feront bon accueil à ce nouvel ouvrage, qui est, dans une forme accessible à tout esprit cultivé, l'exposé des grands problèmes de la morale fondamentale : la fin de l'action humaine, la moralité, l'agent moral, la loi divine, la conscience.

Sans doute, l'auteur ne s'adresse pas à des spécialistes ; il définit lui-même, dans sa préface, son but et sa méthode : « Industriels, ingénieurs, médecins, avocats, élèves des Hautes Écoles ou de Grands Séminaires ont montré que l'élite intellectuelle de notre temps commençait à avoir un sentiment très vif du rôle des idées dans les crises sociales. C'est pour répondre à leurs vœux qu'est publié ce Traité de droit naturel. Sa genèse en explique la méthode. Bien qu'il suppose une connaissance élémentaire de la philosophie, il reste un ouvrage de vulgarisation. Il ne vise qu'à orienter la pensée, à travers les systèmes, vers les points essentiels de la doctrine ».

C'est donc avant tout un exposé précis et sûr de la doctrine traditionnelle, que l'auteur a voulu nous donner, exposé appuyé largement sur l'enseignement des grands théologiens, et en particulier de S. Thomas.

Mais le grand mérite de ce nouveau traité, ce qui le rend précieux pour tous, c'est la grande part qu'il fait à l'exposé des systèmes : on y trouve un résumé clair et objectif, non seulement de ceux qui sont classiques, mais même des théories morales les plus nouvelles. Tout le monde sait, en effet, combien, pendant les dernières années qui ont précédé la guerre, les préoccupations philosophiques étaient orientées vers la morale ; et comment aussi le désir d'avoir quelque chose à substituer à la morale traditionnelle a stimulé les recherches de certains philosophes, particulièrement en France, et a donné naissance à toute une série d'essais plus au moins originaux. Dans ses réfutations, l'auteur s'est surtout attaché à souligner les insuffisances les plus facilement saisissables des opinions qu'il critique. Des indications bibliographiques et des références nombreuses rendent encore cet ouvrage particulièrement utile à ceux qui dirigent des conférences ou des cercles d'études ; et, en général, tous ceux qui voudraient entreprendre l'étude plus complète d'une question de morale.

E. Brisbois, s. i.

A. Vermeersch, s. i., professeur de théologie morale à l'université Grégorienne et J. Creusen, s. i., professeur de théologie morale et de droit canonique au collège théologique de Louvain, **Epitome iuris canonici** cum commentariis ad scholas et ad

usum privatum. Mechliniae et Romae, H. Dessain, 3 vol. in-8°, 1921, 1922, 1923, XII-392, XIV-474 et XII-397 pp. Prix : 12, 15 et 15 fr.

Nous sommes heureux de pouvoir présenter au lecteur le Commentaire des PP. Vermeersch et Creusen sur le Code de droit canonique. Dès l'apparition de celui-ci, ils avaient publié une *Summa iuris canonici*, qui a bien vite atteint sa quatrième édition. Les auteurs se proposent de publier avec le concours de spécialistes, un commentaire étendu sur le Code. Mais il fallait bien, entretemps, développer la *Summa*, très utile immédiatement après la publication du Code, mais devenue insuffisante. Pour éviter sans doute toute confusion, cette nouvelle *Summa* plus étendue — au lieu de 244, elle compte 1300 pages — est intitulée *Epitome*. Si elle mérite son titre, c'est surtout à cause de la méthode succincte d'exposition. L'ouvrage abonde en renseignements ; les difficultés sont franchement abordées et résolues. Il est vrai, l'avenir nous réserve encore de nombreuses controverses et toutes les solutions ne sont pas définitives. Mais le nom seul du P. Vermeersch est une garantie des plus sérieuses de l'exactitude et de la solidité de la doctrine. Les lecteurs de la *N. R. Th.* ont apprécié depuis longtemps l'esprit judicieux et perspicace du P. Creusen, la sûreté de sa doctrine, son exposé sobre et clair. Loin de nous l'idée de prétendre que nous ayons ici un commentaire définitif du Code, qu'il n'y ait rien à reprendre, à améliorer, à compléter. Nous en sommes encore à la période des essais et les auteurs en sont convaincus autant et peut-être plus que nous. Le Livre I[r] et la première partie du Livre II mériteraient de plus longs développements. Destiné à l'usage de l'enseignement, l'ouvrage ne sera pas toujours accessible, croyons-nous, aux débutants ; les explications du professeur seront indispensables. Mais est-ce là un défaut ? En tout cas, l'Epitome a sa place marquée dans l'enseignement supérieur du droit canonique ; pour tous, il est un ouvrage indispensable de consultation. L'excellente table des canons et l'*Index rerum alphabeticus* rendront de grands services. L'Index des auteurs et des Périodiques est suffisant pour les auteurs antérieurs au Code, complet pour les écrits postérieurs.

Nous n'insistons pas davantage sur le mérite de cette publication, dont les deux premiers volumes ont été accueillis avec tant de faveur dans le monde qui s'occupe d'études théologiques et canoniques ; sans aucun doute, il en sera de même du troisième. A dire franchement notre idée, nous ne connaissons pas de meilleur commentaire du Code. A. Van Hove.

Dominicus Jaquet O. M. C., archiepiscopus Salaminius, **Praelectiones Historiae ecclesiasticae in usum Scholarum**. Taurinorum Augustae (Italia), 1922, 2 vol. in-12 de x-562 et 469 p. L. 30.

L'auteur de ce manuel a rompu avec les divisions en usage : au lieu de distinguer dans l'histoire de l'Église des époques et des périodes, il procède, comme les centuriateurs de Magdebourg... par siècles. Chacun des siècles est, il est vrai, étudié méthodiquement, et, en général, dans cet ordre : auteurs ecclésiastiques, souverains pontifes, relations de l'Église et de l'État, hérésies et conciles, diffusion du christianisme, ordres religieux.

Mgr Jaquet reproche aux divisions qu'il abandonne de ne pas aider assez le travail de la mémoire, d'être arbitraires et, enfin, d'être empruntées la plupart du temps à l'histoire profane.

Il est incontestable que les deux derniers griefs surtout sont en partie justifiés. Mais il y a, nous semble-t-il, infiniment plus d'inconvénients à adopter la division par siècles. On est amené ainsi à morceler l'histoire des persécutions, l'histoire des croisades, l'histoire des querelles du Sacerdoce et de l'Empire, etc., en plusieurs tronçons ; mais surtout à ne point donner à l'étudiant ecclésiastique les idées générales qu'il doit avant tout retenir, à ne pas lui montrer l'évolution dans l'histoire de l'Église. Il y a là un vice capital.

Mgr Jaquet se plaint que l'histoire ecclésiastique, telle qu'elle est enseignée aux futurs prêtres, manque de programme. Peut-être. Mais le programme qu'il suit — et que dans sa très grande modestie, il se défend, d'ailleurs, de vouloir imposer à personne — est-il le bon? Apprendra-t-on l'histoire de la théologie, de l'ascétisme, de la morale, etc., par les interminables énumérations des auteurs et de leurs œuvres, qui ouvrent chaque siècle? Elles sont très complètes, je le veux bien. Elles le sont trop. Que retiendra l'étudiant en théologie de toutes ces nomenclatures?

La place est enlevée de la sorte à des questions importantes traitées trop superficiellement. C'est ainsi que l'histoire des ordres religieux est réduite à la portion congrue et que l'histoire de l'art chrétien est tout à fait négligée.

L'auteur a sans doute beaucoup lu. Il y a dans son livre d'excellentes pages. On louera son impartialité, l'effort qu'il a fait pour bien appliquer les règles de la critique. Mais de même que je me permets de ne pas admettre son programme, je ne puis me rallier à sa méthode. Sauf à de très rares endroits, il n'a pas le souci de tenir les étudiants en contact avec les sources ; il ne profite pas de toutes les occasions pour leur apprendre — ce qui est évidemment un des buts du cours d'histoire ecclésiastique — à examiner les textes dans leur contexte, à les critiquer minutieusement ; il se contente de leur énumérer quelques manuels généraux et ne prend jamais la peine de leur citer un ouvrage fondamental sur une matière qu'il examine. Ne devons-nous pas cependant initier nos élèves en théologie au maniement des répertoires et des ouvrages les mieux faits? Ils oublieront les ménus faits. Ils retiendront la méthode.

Enfin, il reste dans ces deux volumes un certain nombre d'erreurs ou

d'affirmations sans preuve qu'il me serait trop long d'énumérer. J'en signale trois : le décret de Gélase est considéré comme ayant été rendu par Gélase Ier (I, p. 329); ce pape est déclaré l'auteur du sacramentaire gélasien (ibid) ; mêlant deux histoires, Mgr Jaquet écrit à propos du jeune Luther : « Morte amici fulmine tacti perterritus » (II, p. 169).

E. de Moreau, s. j.

P. I. M. De Lombaerde. **Ma journée avec Marie**, ou la pratique d'intimité avec la douce reine des cœurs. Paris, Téqui, 5e éd. 460 pp. Prix : 3 fr. 50.

Ce petit livre présente, avec une sagesse pleine d'attrayante simplicité, une doctrine spirituelle élevée. Autant que les prêtres de Marie, premiers destinataires de ces pages, tous ceux qui aiment vraiment la sainte Vierge, bénéficieront de la lecture de cette « pratique d'intimité ». Délibérément, et avec bonheur, l'auteur est simple. Nous sommes trop « philosophes » avec notre bonne mère, opine-t-il. Et il ne craint pas de nous conseiller « des hardiesses d'amour que la froide raison blâmerait ». Redevenons, vraiment les « enfants » de la sainte Vierge ; à cette fin, prêtres ou fidèles, vivons une journée avec elle ; passons en revue toutes nos actions ; et puisque par suite du débordement de notre vie à l'extérieur, nous sommes peu fixés dans l'union, prescrivons-nous une série de pratiques extérieures, qui rejoindront constamment notre pensée intime : « vivre avec la mère, pour mieux posséder le fils. »

L'auteur répète sans cesse : « les pratiques ne sont qu'un moyen ; le terme est l'abandon du saint esclavage. » L'auteur a l'esprit large, les conseils donnés sont précieux, les textes et les prières de choix ; toute cette piété mariale porte l'empreinte d'une virilité courageuse.

E. Mistiaen, s. j.

Chanoine L. Poivert. **Vie et vertus de Marie-Eustelle Harpain, dite l'Ange de l'Eucharistie (1814-1842).** — Paris, 5, rue Bayard. In-8° 13 × 20, 262 pages, 4 gravures. Prix : 5 fr. 50 ; port : 0,75.

Cette biographie n'est pas une simple réédition de celle que le Mariste Clodius-Maria Mayet, sur la demande de Mgr Villecourt, publia en 1861 et qui eut jusqu'à 151 éditions. Comme nous l'apprend l'auteur, dans une introduction solidement documentée, « l'histoire posthume de la vierge saintaise s'est enrichie de renseignements que ne pouvait connaître son biographe et, d'autre part, le procès informatif diocésain qui vient d'aboutir à l'introduction de la cause auprès de la S. Congrégation des Rites, a révélé la nécessité d'un travail de refonte et de reclassement des matériaux... ». Ceci explique la nature et démontre l'opportunité de ce travail : faire connaître aussi complètement que possible celle que l'Église songe à

admettre à l'honneur de ses autels, la vierge de Saint-Pallais, que le peuple appela « l'Ange de l'Eucharistie ».

Au milieu du monde, dans l'humble profession de lingère, Eustelle se sanctifia par un amour séraphique du sacrement de l'autel. Son rôle providentiel fut de préparer les âmes à la pratique, alors extraordinaire, de la communion fréquente; après sa mort, elle continue à faire éclore des œuvres eucharistiques. Marie-Eustelle Harpain, l'humble couturière au visage angélique, que cerne la blanche coiffe à tuyaux, émule et compagne des séraphins de garde auprès de nos ostensoirs et tenant entre les doigts l'aiguille diligente qui répare les linges destinés aux autels, quel ravissant modèle pour nos jeunes filles chrétiennes qui dans le monde consacrent au service de la religion et de la charité cette liberté « sans tiraillements » où saint Paul voit le privilège du cœur virginal. Ce livre semble écrit pour elles; on ne saurait leur faire de présent qui leur convienne mieux.

François Jansen, s. i.

Louis Sempé, s. i., **Saint François de Sales.** En souvenir du troisième centenaire de sa mort (28 déc. 1622-28 déc. 1922). — Toulouse, Apostolat de la Prière (11×17 cm), 128 pp. Prix : 2 fr. 50.

Intéressant comme tout ce qui sort de la plume du R. P. L. S., ce livret s'adresse au public non familiarisé avec saint François de Sales. Il présente, non pas une histoire, mais une « humble esquisse » du grand évêque, dans lequel l'auteur considère successivement l'homme et le saint, l'érudit et l'écrivain, le théologien et le directeur.

D'aucuns regretteront peut-être que les chapitres consacrés à la spiritualité du saint ne soient pas plus développés. Mais l'auteur ne nous a promis qu'une esquisse : il remplit son programme; que peut-on exiger de plus, puisque l'esquisse est bonne et fait connaître suffisamment la mentalité de l'auteur de la vie dévote?

L. M.

Madame Molé foundress of the Institute of the Sisters of charity of saint Louis, 1763-1825, translated from the french of Mère Aimée du Sacré-Cœur by E. Hamilton Moore. — Cambridge, W. Heffer and sons, 1922 (13×19 cm), 61 pp.

Cet opuscule révèle chez son auteur, la Mère Aimée du Sacré-Cœur, un réel talent de biographe, habilement servi dans l'occurrence par celui de son traducteur anglais E. Hamilton Moore. De cette heureuse collaboration est née cette courte biographie destinée à faire connaître dans les pays anglo-saxons deux choses dignes de respect et d'amour : Madame Molé de Champlâtreux et son œuvre, l'Institut des Sœurs de Charité de saint Louis. Seuls peut-être les curieux de littérature hagiographique connaissaient la

« Vie de Madame Molé de Champlâtreux, fondatrice des Sœurs de la Charité de saint Louis », par le P. Placide Levé (et non : Levez), éditée chez Pelagaud, à Lyon, en 1857. Pour un cœur religieux, elle gardera toujours des charmes. Celle écrite par l'arrière-petit-neveu de Madame Molé, le marquis de Ségur, plus récente (2e édit., Paris, Bray et Retaux, 1888) et plus complète, ne l'a pas supplantée. Du reste ces trois travaux servent une sainte et noble mémoire.

N'était l'espace trop étroit dont je dispose ici, combien volontiers je retracerais la carrière de cette Lamoignon qui, après avoir connu toutes les extrémités des choses humaines, pour réparer les crimes de la Révolution qui avait offensé en elle l'épouse et la mère, se fit la servante des pauvres orphelines et signa désormais ses lettres : Veuve Molé, dite en religion Sœur Saint-Louis.

« *Mon pays m'a persécutée; je l'ai haï!* » Quel aveu sur des lèvres innocentes et françaises! Mais admirez le redressement magnifique de la chrétienne : « *C'est pour cela que je me trouve plus portée à m'immoler pour lui!* » L'immolation, à partir de ce moment, fut sa vie; au dedans même, Jésus crucifié lui fit sentir « les cruautés délicieuses de son amour jaloux ». Pareils mots peignent une âme. Celle-ci est infiniment douloureuse et distinguée. Je sais gré à l'œuvre modeste de Mère Aimée de me l'avoir révélée. Les amis de la charité catholique apprendront avec plaisir que Dieu bénit en ce moment très particulièrement l'œuvre de Madame Molé. Ses filles ont passé de la Bretagne française, leur berceau, en Angleterre, et, de ce pays, au Nouveau-Monde, où elles comptent trente-trois maisons dont vingt-six au Canada.

Quatre belles gravures achèvent de donner un cachet de haute distinction à cette publication. Sur les quatre, deux sont des portraits de la fondatrice; le premier est celui d'une jeune fille charmante et qu'on croirait descendue d'un tableau de Greuze, le second celui d'une vénérable religieuse en coiffe à tuyaux et portant sur la poitrine l'image du Crucifié. Toute l'histoire de cette âme tient dans le contraste saisissant de ces deux images.

François Jansen, S. I.

Mgr Chauvin. **Des Études et de la formation des clercs** dans nos séminaires. Paris, Bonne Presse, (9 × 17 cm), 47 pp.

« Vraiment un commentaire très heureux et très pratique de la Lettre de S. S. Pie XI..., vrai directoire dans lequel les professeurs des Séminaires... pourront trouver les conseils les plus sages et les plus utiles ». (Lettre de S. E. Card. Bisleti à l'auteur.)

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI

Le bienheureux Bellarmin

et la controverse avec les protestants

La béatification du cardinal Bellarmin est un événement de nature à réjouir tous les catholiques, plus spécialement ceux qui connaissent l'histoire de leur Église et de sa controverse avec les réformés vers la fin du XVIe siècle. Le nouveau Bienheureux appartient à cette période brillante du catholicisme où la contre-réforme, issue du Concile de Trente, se fait sentir par un rajeunissement merveilleux de la science, de la discipline et de la ferveur ecclésiastiques. Sans vouloir diminuer les mérites des controversistes, ses devanciers, on peut considérer Bellarmin, sinon comme le créateur, du moins comme l'organisateur de la théologie polémique. Non qu'il ait créé des armes ignorées jusqu'à lui ou enseigné un maniement nouveau de celles dont on usait déjà, mais il groupa celles dont on disposait en faisceaux compacts, imposant par leur aspect et par leur nombre; il les aligna par séries denses et profondes dont la seule vue était faite pour intimider l'ennemi. De quelques salles d'escrime, obscures et basses, il fit une place d'armes; un arsenal de ce qui n'était qu'un amas confus de munitions; et c'est à cet arsenal que les controversistes catholiques emprunteront longtemps quelques-unes de leurs meilleures armes. Nul catholique, s'il aime son Église, ne pourra regarder le Serviteur de Dieu, aujourd'hui à l'honneur, sans éprouver une secrète fierté, sans se sentir entraîné par un mouvement de sympathie vers celui qui parut comme le champion redouté de cette Église et qui, dans l'histoire, représente un moment victorieux du Catholicisme militant. Nous voudrions, dans ces quelques lignes, rappeler l'accueil que les protestants réservèrent aux célèbres *Controverses de la foi* et les réactions diverses que l'ouvrage provoqua chez eux. Mais avant de nous engager dans cette

étude, qu'on nous permette d'exprimer un avis qui nous est cher. C'est chez nous, c'est en Belgique, c'est à Louvain, pendant les cinq ou six années qu'il y consacra à l'enseignement de la théologie, dans la maison de la Compagnie de Jésus, que Robert Bellarmin se prépara aux fameuses leçons qui devaient donner tant de lustre au Collège Romain ; c'est durant ces années tranquilles de professorat qu'il amassa le trésor prodigieux de lectures dont son *De Scriptoribus ecclesiasticis* est le témoin toujours éloquent; Labbe, du Saussay et Casimir Oudin se feront un honneur de le continuer; ce fut Louvain qui procura au futur controversiste un avantage que le séjour de sa patrie lui aurait refusé : il y vit l'adversaire de près, y reconnut son esprit et sa tactique, y entendit ses arguments, il dut même un instant s'y dérober à ses violences, expérience précieuse que l'Italie pontificale, trop fermée aux vents soufflant d'Allemagne, ne lui aurait probablement jamais permis de vivre...

* * *

Les *Controverses*, pour être connues, n'eurent pas à attendre l'impression. Elles circulèrent, à peine dictées, sous forme de cahiers manuscrits qui allaient se multipliant et dont les théologiens protestants ne se montraient pas les moins avides. Elles furent imprimées pour cause d'utilité catholique reconnue et parce que de partout on pressait le P. Everard Mercurian, général des jésuites, de les faire livrer à l'impression. Le premier volume sortit des presses de David Sartorius, à Ingolstadt, probablement en 1586. L'effet immédiat de la publication fut de mettre l'auteur au premier rang des défenseurs de la foi romaine. Du coup, comme par un accord tacite, l'admiration des catholiques et l'aversion des protestants se rejoignirent sur le même homme. Quand on analyse l'impression produite chez les

prédicants et les ministres par la lecture de l'œuvre de Bellarmin, on y démêle sans peine la trace d'une crainte où perce une secrète révérence. Malgré leur haine, parfois bien vive, l'homme manifestement leur en impose par l'étendue de son érudition, par sa connaissance parfaite des écrits des réformateurs, par le ton calme et mesuré qu'il donne à la dispute, par je ne sais quelle objectivité sereine, très rare à cette époque, et dédaigneuse des injures. Désormais, Bellarmin devient pour les ministres « le grand *hyperaspistes* de la Curie romaine », « l'athlète invincible des Papistes » et, pétris comme ils sont de la lecture de la Bible, ce nom leur remet dans l'esprit celui de Goliath : « *Est adeo famosus Bellarminus*, écrit le puritain William Ames, à la première ligne de son « *Bellarminus enervatus*, » *ut nomine eius audito statim soleant omnes cogitare de Philisthaeorum debellatore Goliath* (1). » Ils protestent bien qu'ils n'ont pas eu peur, que Goliath n'a répandu dans leur camp aucune consternation, qu'ils se feront un jeu de l'abattre et que « l'opprobre a été écarté d'Israël »... mais l'assurance tranquille n'éprouve point d'ordinaire le besoin de s'affirmer par ces bruyantes rodomontades. Le P. Alegambe ne relate peut-être qu'un ouï-dire lorsqu'il affirme que Théodore de Bèze aurait déclaré, après la lecture du tome premier des *Controverses* : « *Unus hic liber nos omnes humi proturbat* (2) ». Bayle ne voit dans le mot qu'une invention. A-t-il tort et Bèze était-il malavisé au point de lâcher pareil aveu, alors même qu'il n'eût fait que traduire son intime conviction? Ce qui est certain c'est que les ministres les plus instruits, que les chefs les plus en vue de la secte crurent opportun, urgent même, de mettre en batterie toutes les ressources de leur

(1) G. Amesius, *Bellarminus enervatus*. Amstelodami, 1638. Dédicace aux États Généraux des Provinces Unies de Belgique. — (2) Le P. Coudere, (*Vie de Bellarmin*, Paris, 1893, I, 125), fait dire à Bèze : *Hic liber nos perdidit*, et renvoie au Procès Romain de 1622, p. 68.

savoir et de leur habileté dialectique contre l'ouvrage du professeur romain. Constatons à leur éloge que quelques-uns, — le petit nombre, — confessèrent sans ambages leur estime pour le talent et le caractère du savant auteur des *Controverses*. Tels le Calviniste français François Du Jon et les anglais Thomas Morton et William Whitaker (1), ce dernier un véritable érudit que Bellarmin appelait « le plus savant des hérétiques parmi ceux qu'il avait lus. » Les historiens de la théologie de l'Église Anglicane affirment, non sans une pointe de fierté, que le grand controversiste du Collège Romain conservait dans son cabinet de travail le portrait de William Whitaker (2). Légende sans doute, mais qui conserve la trace d'une courtoisie et d'une estime mutuelles dont les polémiques furieuses et parfois bouffonnes de l'époque n'offrent que peu d'exemples. Aussi, n'étonnerons-nous personne, en affirmant que tous les adversaires n'usèrent pas de ces façons loyales de combattre. D'infâmes pamphlets, sortis d'obscures officines allemandes, essayèrent de salir, de son vivant même, le prêtre et le prince de l'Église. Passons. Les Jésuites Gretser et Vetter ont pris, à notre avis, une peine bien inutile en répondant au plus ignoblement ordurier de ces papiers (3).

(1) G. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura contra huius temporis papistas*, imprimis Robertum Bellarminum Iesuitam... dans *Opera*, Genève, 1610, T. I, p. 253. Voir aussi le magnifique éloge que fait de Bellarmin, Richard Montague, évêque anglican de Chichester dans *Apparatus ad Origines Ecclesiasticas*, Oxford, 1635. Préface, section 56. — (2) John Dowden, *Theolagical Literature of the Church of England*, Londres, 1897, p. 67, et *Withaker's Disputation on Scripture*, dans les éditions de la Parker Society. Cambridge, 1849, p. X. — (3) Cfr. J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, T. V. p. 569-571 et J. Gretseri, *Opera omnia*, Ratisbonne, 1728, T. XI, p. 911. D'après le P. E. Raitz v. Frentz, S. I. Ce hideux « factum » aurait été réédité tout récemment « pour attiser la haine de Rome. » Il ajoute toutefois n'avoir pas vu lui-même cette réédition. *Der ehrwürdige Kardinal Robert Bellarmin, S. I.*, Fribourg-en-B., 1921, p. 50, note.

* * *

C'est à coup sûr une faute de tactique de viser à diminuer la personne d'un contradicteur qui se borne correctement à combattre nos opinions ou à contester nos preuves. Cette faute, les écrivains protestants n'ont pas toujours évité de la commettre, faute d'autant plus lourde ici qu'il s'agissait d'un homme qui honora la pourpre romaine au moins autant qu'elle l'honora (1). Jusque dans les brèves notices que consacrent à Bellarmin leurs répertoires biographiques, ils ont complaisamment inséré d'ineptes légendes qui visent à ridiculiser sa piété, son esprit de pénitence ou son respect par le Vicaire du Christ. Ils ont dénaturé des faits réels que leur absence de sympathie, disons, leur aversion à l'endroit de la piété catholique les rendaient inaptes à comprendre. En mourant, Bellarmin aurait légué une moitié de son âme à Jésus-Christ et l'autre à Marie! Laissons l'anecdote pour compte à André Carolus, auteur assez obscur de *Memoriabilia Ecclesiastica* chez lequel Bayle est allé la dénicher (2). L'humeur démocratique des Calvinistes a spécialement pris ombrage du fait que Bellarmin, honoré durant sa dernière maladie de la visite du Pape Grégoire XV, l'accueillit par le salut du centurion : « Domine, non sum dignus ut intres... » Dans son *Abacus Patrologicus* (Iéna, 1673), J. G. Olearius, rapportant une prière qui se lit dans le testament de Bellarmin : « *Precor ut me Deus inter sanctos et electos suos, non aestimator meriti sed largitor veniae, admittat* », la fait suivre de cette apostrophe bur-

(1) Juste-Lipse écrivit à Bellarmin pour le féliciter de son élévation qui, à ses yeux, était non une grâce mais une justice qu'on lui rendait. — (2) D'autres auteurs renvoient à la biographie écrite par le neveu de Bellarmin, Marcel Cervin, *Imago Virtutum* (Sienne, 1622 ; Ingolstadt, 1625), chap. 40. Nous n'avons pu atteindre cet ouvrage.

lesque : « *Bene tibi, Bellarmine,* SI *toto corde hoc agnovisti?* » (1) Procédés exquis toutefois, si on les rapproche des insultes grossières d'un Marnix de Sainte-Aldegonde qui dans son *Tableau des différends de religion* poursuit de ses lourdes railleries « *le grand Archirabbi des Loiolites... le sursuperintendent de tous les Rabbotenu.., maistre Robin Bellarmin.* » (*O. C.* Edit. Bruxelles, 1857, p. 30-31). Mais cette haine, où Genève parle le langage des halles, ne se croit pas dispensée de répondre à la « *ratiocinatoire Robinesque* »; elle s'y essaie, mais sans succès, presque à chaque chapitre du trop vanté *Tableau.*

* * *

Mais à quoi sert de déverser le ridicule ou la calomnie sur l'auteur, si l'œuvre, monumentale, reste debout et si la riposte obligée se fait attendre. Le silence, en pareil cas, n'équivaut-il pas à l'aveu de la défaite?

La première réponse des prédicants fut la critique détaillée, minutieuse, tracassière du texte même des *Controverses.* Peu d'ouvrages ont été marginés avec une aussi trépignante envie de surprendre l'auteur en défaut. *Bellarminus notatus, Bellarminus correctus,* avec quelle joie ils écrivent cela en relevant des inadvertances, des défaillances de mémoire, des références inexactes. On conserve dans la bibliothèque du Saint Sépulcre à Dublin trois tomes de l'édition Lyonnaise des *Controverses* (1596-1599) chargés de notes marginales par le malheureux archevêque William Laud (2). Au cours de son procès l'avocat Prynne, le type de la bigoterie puritaine, lui fit un grief des livres découverts dans sa bibliothèque. Laud railla la logique de son accusateur : « J'ai dans ma bibliothèque un Bellarmin, je

(1) *O. C.* p. 411. — (2) *Laud's Works. Anglo-Catholic Library,* T. VI, p. 549, 560, 571.

suis donc papiste; j'y ai le Coran, je suis donc Turc. » Le raisonnement hélas! ne put lui sauver la tête. Les produits de cette critique chicanière sont aujourd'hui presque illisibles; ils obligent à avoir sous les yeux le texte même des *Controverses*; alors même qu'ils ont raison, ils laissent intacte la charpente solide de l'œuvre.

D'autres truchements de la Religion Réformée se crurent plus habiles en essayant de faire de l'auteur des *Controverses* un *témoin* de leur confession de foi. Dans ce genre, un des essais les plus considérables est le *Bellarminus orthodoxiae testis* de Jean Ernest Gerhard, professeur de théologie à Iéna (1). L'idée d'une pareille rétorsion ne manquait certes point d'originalité, mais quel honneur ne faisait-elle pas à l'ennemi, puisqu'elle consentait à le prendre pour juge et qu'elle tenait son témoignage pour décisif. Singulier état d'esprit! Ces hérauts du pur Évangile poussent des cris de victoire, quand ils peuvent alléguer trois lignes de Bellarmin, défavorables en apparence à une doctrine romaine, par exemple au mérite des œuvres. Des générations de ministres ont cru embarrasser les catholiques en citant celles où l'auteur des *Controverses*, après avoir traité du mérite, rappelle le véritable motif de l'espérance chrétienne : « *à cause de l'incertitude de notre propre justice et du péril de la vaine gloire, le plus sûr est de mettre notre confiance en la seule miséricorde et la seule bienveillance de Dieu* (2) » (*De Justificatione*, L. V. C. 7). Dans ce conseil pratique quel catholique songerait à trouver une réprobation du jeûne, de l'aumône ou des pèlerinages? Mais, non moins que leurs critiques, ces essais d'utilisation prouvent l'estime secrète

(1) Jo. Gerhardi, *D. Bellarminus Orthodoxias testis* hoc est, Catholica et Evangelica Veritas... ex ipsomet Bellarmino ostensa. Ienae, 1658, in-4°. — (2) Cfr. Samuel Werenfels. *Opuscula Theologica*. Lausanne et Genève, 1739, T I, p. 221 : « Bellarmini locus memorabilis qui transsubtantiationis novitatem probat. »

qu'ils nourrissaient pour un ouvrage qui leur paraissait la citadelle de l'Antéchrist romain. Bellarmin les a gênés dans leur propagande, comme gêne le témoin importun de la vérité dont la déposition écrite demeure, longtemps après qu'il a cessé de l'exposer lui-même. Et cette déposition écrite désilla bien des yeux : « *si la modestie ne l'en empêchait*, a écrit Bellarmin parlant de lui-même à la troisième personne, *l'auteur pourrait produire des lettres d'amis prouvant que beaucoup d'hérétiques ont été convertis à la foi catholique par la lecture de ces livres* » (1). Quelques-uns de ces hérétiques sont connus : Juste Calvin de Xanten, Maurice Gudenus, Henri de Sponde, Ferdinand Christophe de Raesewitz, le P. Vit Erbermann, l'auteur des *Vindiciae Bellarminianae* furent redevables, en tout ou en partie, de leur conversion à la lecture des *Controverses*. Les pasteurs abandonnaient leurs ouailles pour retourner à l'unique bercail. Conversions retentissantes, suivies souvent d'apologies publiques qui justifiaient la démarche des transfuges : « *J'appartiens maintenant*, écrivait Gudenus, *à ce troupeau du Seigneur que naguère encore j'aurais voulu anéantir; cette faveur, je la dois aux traités polémiques de Bellarmin qui me tombèrent sous la main; œuvre élevée toute pareille à la tour de David; mille boucliers y sont suspendus, tous les boucliers des braves* (2) » (Cant. IV, 4). Le nombre croissant de ces conversions inquiéta sérieusement les prédicants : le danger de « séduction » devenait réel ou, comme ils disent dans leur style biblique, « tel un nouveau déluge, l'apostasie papiste menace maint pays ». Les biographes catholiques du nouveau bienheureux n'ont pas manqué de signaler un fait tout à l'honneur

(1) Le Bachelet, S. I. *Auctarium Bellarminianum*, Paris, 1913, p. 416; J. Gretser, *Opera*, T. VIII, Praefatio ad lectorem, page avant celle qui porte la lettre D. — (2) Dr Andreas Rasz, *Die Convertiten seit der Reformation*. Fribourg-en-B., 1867, T. V, p. 369; Iusti Calvini, *Veteracastrensis Apologia*, Mayence, 1601, p. 6, suiv.

des *Controverses*; « pour les combattre, écrit le P. Couderc, des ministres, entre autres le Silésien David Paréc, établissaient un collège avec ce titre : *Collegium antibellarmianum* (1). Pareils collèges, quand ils sont plus que de simples *collections de thèses*, comme celles du silésien Amandus Polanus publiées sous le même titre (2), sont en réalité des cercles d'études, analogues aux séminaires pratiques de nos universités actuelles; des groupes d'étudiants, sous la direction d'un professeur, s'y exerçaient à répondre aux arguments du redoutable jésuite. Ces réponses étaient publiées parfois avec l'indication de leur origine : *Ex nostro Collegio Antibellarminiano* (3). Luthériens et Réformés d'Allemagne, Épiscopaliens d'Angleterre et Presbytériens d'Écosse ont rivalisé d'ardeur dans cette croisade proclamée contre un seul homme mais dont la plume devenait le bouclier de l'hydre romaine. Fréquemment, le pouvoir temporel encouragea leurs efforts. Des historiens protestants affirment que John Rainoldes, président de *Christ Church* à Oxford reçut d'Élisabeth elle-même l'ordre de ruiner à fond l'ouvrage qui, trop habilement à son gré, défendait la suprématie papale (4). Sous peine de mort, il fut interdit à tout anglais qui n'était pas professeur de théologie de lire ou de garder les dangereux volumes (5). Peine perdue! Les gros in-folios franchissaient le Canal, on les achetait et on les lisait en cachette, à la grande joie des libraires de Londres (6). Il n'est pas exagéré

(1) Couderc, *Vie*, I, 125. — (2) Amandus Polanus, *Collegium Antibellarminianum*, Bâle, 1613. *Sylloge thesium theologicarum disputationibus R. Bellarmini oppositarum.* Ibid. 1601. — (3) Le P. Frizon (*Vie*, p. 101) mêle deux renseignements, lorsqu'il écrit : ce fut par les instances de David Parée qu'on érigea un Collège tout exprès en Angleterre sous le fameux titre de Collège Anti-Bellarminien. — (4) Iohannis Rainaldi, *De Romanae Ecclesiae idolatria...* libri duo. Oxford, 1596. — (5) Couderc, *l. c.* — (6) Le P. Frizon (*Vie de Bellarmin*, Nancy, 1708, p. 102), rapporte ce mot d'un libraire Londonien : « *This jesuite alone had made me more gaine than all our divines and ministers together.* » Malheureusement, il ne cite pas ses sources.

de dire que les *Controverses* et leur auteur ont joui en Angleterre d'un exceptionnel prestige. Aux Anglais revenant d'Italie, on demandait : Avez-vous vu Rome ? Avez-vous vu le Pape ? et tout d'une haleine : Avez-vous vu Bellarmin ? Anthony Wood, l'annaliste de l'université d'Oxford, raconte dans son journal à l'année 1677, l'amusante et significative anecdote que voici : un des *fellows d'Exeter College* du temps où le Dr Prideaux en était président envoya, dit-on, après neuf heures du soir, son domestique muni d'une grande bouteille chercher de l'ale au cabaret. Comme il revenait portant la bouteille sous sa toge, il tomba sur le « *proctor* » (censeur) qui lui demanda ce qu'il faisait dehors si tard et quel objet il portait sous le bras. L'homme répondit que son maître l'avait envoyé chez le libraire emprunter un Bellarmin et que c'était Bellarmin qu'il portait sous le bras. A la suite de quoi, on appela désormais une bouteille à grosse panse « un Bellarmin » et l'usage subsiste encore aujourd'hui (1). De telles anecdotes prouvent que Bellarmin jouissait parmi les « scholars » d'Oxford d'une renommée voisine de la popularité. Pour nous résumer : *le plus savant et le plus dangereux de tous les avocats du Pape*, telle est l'image que paraît avoir laissée de lui le professeur du Collège Romain, chez les théologiens les plus en vue comme chez les prédicants les plus obscurs du nouvel évangile ! Cela pour deux siècles et demi, au moins. Dans ses mémoires si intéressants sur ses nonciatures en Allemagne, le Cardinal Pacca raconte que lors de sa visite à Augsbourg, on l'invita à venir voir la bibliothèque de Sainte-Anne, alors propriété des Luthériens. La visite terminée, comme il se disposait à partir, le bibliothécaire Mertens ouvrit une dernière armoire en lui disant : Je veux auparavant vous montrer les livres que nous gardons sous

(1) A. Clark, *The life and times of Anthony Wood*, Oxford, 1892, T. II (1664-1681), p. 399.

clef. Et parmi les reclus suspects, il montra en souriant, à l'envoyé du Pape, un exemplaire des *Controverses*. « Il eut raison », écrit celui-ci, « de penser que j'apprendrais avec plaisir d'un ministre protestant *la crainte qu'inspirent aux réformés les œuvres de ce grand controversiste* (1) ».

* * *

Et aujourd'hui? aujourd'hui où depuis longtemps, entre *Papistes* et *Évangéliques*, les *questions* ne se posent plus dans les termes où elles se posaient aux temps de Bellarmin, aujourd'hui que l'objet même de la controverse s'est déplacé en remontant sans cesse vers les origines du Christianisme, si le nom du grand Cardinal n'est plus un épouvantail pour les protestants, est-il bien sûr qu'il n'éveille plus nulle part un léger écho des craintes superstitieuses de jadis? En tout cas, il sera intéressant d'apprendre l'impression que produiront chez eux, chez les orthodoxes surtout, les honneurs solennels, rendus par l'Église, à celui que leurs pères ont appelé l'Atlas soutenant l'Église Romaine. En attendant qu'ils nous la disent, il peut être utile de se demander quels furent le résultat pratique et les fruits réels de l'immense effort déployé pendant plus de deux siècles et demi par les théologiens et les érudits du Protestantisme (2) contre l'œuvre Bellarminienne? Nuls ou à peu près, osons-nous croire, du moins quant à l'enjeu principal de cette guerre d'arguments, de réfutations, de réponses à des réponses : la légitimité *exclusive* de la croyance romaine, la juridiction *universelle* de l'Église Romaine. On peut penser

(1) *Mémoires historiques du Cardinal Pacca.* Trad. Sionnet, Paris, 1844, p. 21. — (2) Pendant soixante ans, ils composèrent des traités contre les *Controverses*. Leur auteur resta pour eux le représentant des doctrines papistes. Dans l'Église Anglicane en particulier, jusque fort avant dans le XIX^e^ siècle, c'est toujours Bellarmin qui est cité et réfuté ! Cfr WILLIAM CUNNINGHAM, *Historical Theology*, T. II, Index, p. 593.

que cette guerre, difficile pour les Protestants, ne fut pas très habilement conduite de leur côté. En acceptant de suivre, dans leurs réponses, pas à pas pour ainsi dire, l'auteur des *Controverses* les théologiens protestants se renfermaient dans le rôle négatif et ingrat, celui du critique. Même en triomphant parfois sur le détail, en débusquant de ci de là des contradictions chez l'auteur, en signalant non sans bonheur, le caractère apocryphe de certaines sources, en contestant quelques exégèses, subtiles à l'excès, ils arrivaient bien à montrer des faiblesses dans l'œuvre immense, ils signalaient des pailles dans le bloc de fonte mais ils ne le faisaient point crouler, ils ébrêchaient le rempart mais sans le renverser. Tant de notes, tant de postilles, tant d'observations critiques « *in Bellarminum* » nous font, malgré tout, un peu l'effet de flèches en moelle de sureau décochées contre une montagne. C'est que Bellarmin, sans être particulièrement puissant par l'originalité, l'est certainement par le caractère synthétique et compréhensif de son génie ; avec une souveraine aisance, il embrasse les ensembles, il les dispose avec un ordre et une clarté auxquels son érudition si vaste, plus vaste que sûre peut-être, se subordonne sans peine ; jamais les grandes lignes d'une argumentation ne disparaissent chez lui sous l'entassement des matériaux utilisés. S'il a été immensément lu, c'est qu'il est agréable à lire ; sa manière rappelle par moments la densité lumineuse et concise de saint Thomas. Là même où il est long, il ne le fait pas trop sentir, tant son érudition est variée. La langue qu'il parle, sans trahir le souci d'élégance de celle des théologiens de l'âge précédent, tous plus ou moins humanistes, est simple et coulante : « multi mole operis et *gratia sermonis* obstupefacti, » notera Junius ; Bellarmin n'est ni difficile, ni obscur ; il excelle à dégager le nœud vital d'une question, à mettre en relief la portée réelle d'une suite d'arguments, à en éclairer la ligne de faîte par le choix et l'ordre même des matières.

Par toutes ces qualités s'explique le succès durable des *Controverses*; il était mérité par leur actualité : ... adversus *huius* temporis haereticos; il fut accru par l'insuffisance parfois flagrante des réponses : injures, vaines arguties, accusations de fraude, affirmations pompeuses et gratuites... il ne suffisait pas, vraiment, suivant la métaphore pittoresque de Just Calvin, de tirailler la barbe au lion...

Robert Bellarmin a particulièrement bien mérité de l'Église catholique. Il a été un des défenseurs les plus habiles et les plus fermes de ses droits. Ce sont les adversaires de ces droits, gallicans et jansénistes, qui, au 18e siècle, combattirent obstinément la cause de sa béatification. Cette cause triomphe enfin. En mettant au nombre de ses bienheureux le théologien qui défendit son pouvoir spirituel contre les empiètements du pouvoir royal, appuyé sur les prétentions d'un nationalisme à tendance schismatique, serait-il téméraire de juger que l'Église consacre, une fois de plus, la notion que le grand controversiste se faisait de sa nature et en particulier celle qu'il avait des droits et du rôle de la Papauté? Par la proclamation de la constitution dogmatique : *de Ecclesia Christi*, lors du Concile du Vatican, l'Église a reconnu l'expression de sa foi dans quelques-unes des thèses principales de l'ecclésiologie de Bellarmin, celles-là précisément dont les partisans de la théorie conciliaire se plaisaient à dénoncer l'ultramontanisme excessif (1). Si les événements n'arrivent, selon les lois de la Providence ordinaire, que lorsque les causes où ils sont en germe ont achevé de mûrir,

(1) Le 6 juillet 1923, répondant aux interpellations sur le Vatican, M. Poincaré a fait allusion aux « théories ultramontaines de Baronius, de Mariana et de Bellarmin qui voyaient dans le Pape, non seulement le chef de l'Église catholique mais *le roi de tous les rois*. » Pareille formule est à peine une caricature de la théorie du « pouvoir indirect »; l'assimilation des idées de Bellarmin à celles de Mariana n'est pas justifiée. Cfr. J. De La Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 148.

on peut se demander si la béatification de Robert Bellarmin était possible *avant* le Concile qui a défini l'infaillibilité du juge suprême des « controverses de la foi » ; difficile avant cette définition, la glorification de Bellarmin devenait toute naturelle après. C'est au nom d'un esprit et d'un système qu'on la combattit longtemps; on craignait que la gloire de l'homme ne parût la consécration de ses idées. « Toutes les couronnes », écrivaient en 1753 les *Nouvelles Ecclésiastiques*, (7 août, p. 126) n'ont-elles pas un intérêt essentiel à ne pas laisser canoniser en la *personne* de Bellarmin les *maximes* détestables dont ses livres sont remplis?... Que n'oseront pas les jésuites quand ils pourront, en citant Bellarmin, le qualifier Docteur de l'Église? » La canonisation de Bellarmin! Après la bulle *Unigenitus!* Mais elle achèverait de convaincre les gens que la croyance à l'infaillibilité du Pape est le fait d'une « crasse ignorance! » C'est sur ce ton que parlait la feuille janséniste. Aujourd'hui les couronnes « qui ne relevaient que de Dieu seul » ne sont plus que des curosités de musée, quand elles n'ont pas été envoyées à la Monnaie. L'infaillibilité du Pape, défendue par Bellarmin, est une vérité de foi définie. Sa doctrine sur l'origine médiate de la puissance civile est universellement admise et réalisée dans les faits par nos démocraties modernes. En vérité, Bellarmin fut théologien plus heureux que le Gallican Bossuet, peut-être parce qu'il fut mieux guidé par sa piété et son dévouement aux Vicaires du Christ. Le mot de Joseph de Maistre est justifié : Bellarmin n'a pas de supérieur, pas même Bossuet (1). C'est ce qui nous autorise à juger que ce qui est glorifié aujourd'hui ce ne sont pas seulement les vertus d'un saint mais la théologie de l'homme auquel l'historien protestant des Papes, Léopold Ranke rendit pleinement justice, lorsqu'il

(1) E. Daudet, *J. de Maistre et Blacas*, p. 154, dans E. K. Sanders, *Jacques Bénigne Bossuet*, Londres, 1921, p. 178, note.

écrivit : *Bellarmin est le plus habile controversiste de l'Église catholique et on lui rend ce juste témoignage que nul n'a mené une vie plus apostolique* (1).

François JANSEN, S. I.

Les devoirs du prêtre

d'après le bienheureux Robert Bellarmin

Plus d'une fois, au cours de ses controverses, le bienheureux Robert Bellarmin a rencontré le sacerdoce chrétien. Il en a dit la grandeur quand il l'a comparé au sacerdoce antique : celui-ci ordonné à l'immolation de victimes charnelles et transmis, comme le peuple juif lui-même, par une loi de propagation physique ; l'autre ordonné à une offrande d'un tout autre ordre et transmis par une loi de succession spirituelle (2). Mieux encore a-t-il dit cette grandeur du sacerdoce chrétien quand il a traité du sacrifice de la loi nouvelle, sacrifice incomparablement supérieur à tout autre en raison du ministre principal et de la victime, Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu et homme. L'excellence de ce sacrifice unique rejaillit sur le prêtre chrétien, puisqu'il est ordonné, d'abord et principalement, pour l'offrir, comme le bienheureux Bellarmin le montre souvent (3), et comme il le rappelle dans son grand catéchisme (4), quand il définit l'ordre « un sacrement qui donne à celui qui le reçoit le pouvoir de consacrer la très sainte Eucharistie et de conférer aux fidèles les autres sacrements, ou d'aider dans leurs fonctions ceux qui ont reçu ce pouvoir ».

Le prêtre chrétien apparaît ainsi revêtu d'un ministère que saint Jean Chrysostome appelle angélique, et d'une puis-

(1) L. RANKE, *Histoire de la Papauté pendant les XVI^e^ et XVII^e^ siècles*. Trad. Haiber, Paris, 1848, T. II, p. 108. — (2) *De clericis*, l. I, c. VI. — (3) *De Missa*, l. I, c. II, XI, XVII. — (4) *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana*, c. IX.

sance qui, sous un certain rapport, le fait mettre au-dessus des esprits célestes par le même docteur, comme par saint Grégoire de Nazianze et saint Ambroise (1).

Noblesse oblige. En vertu de sa fonction première, le prêtre chrétien doit prendre pour lui, à plus forte raison, les recommandations adressées jadis aux prêtres juifs (2) : *Soyez saints, car je suis saint,* (Levit. XI, 44), et : *Purifiez-vous, vous qui portez les vases du Seigneur,* (Is. LII, 11).

Mais si la première fonction du prêtre chrétien a pour objet le corps physique de Jésus-Christ, d'autres fonctions apparaissent, qui sont comme une extension du même pouvoir au corps mystique du Sauveur : prier, enseigner, exhorter, administrer les sacrements, avoir soin des pauvres et autres offices. Ces autres fonctions créent de nouveaux devoirs, en particulier la loi du célibat ecclésiastique. Car, lorsqu'il traite de cette institution, l'auteur des *Controverses* n'en fonde pas directement la convenance sur ce que l'ordre est un sacrement, il la fonde sur les fonctions propres à ceux qui reçoivent ce sacrement : fonctions qui demandent, pour être dignement ou parfaitement remplies, une insigne pureté de cœur et d'âme et un réel détachement des soucis terrestres (3).

Ce que le bienheureux Bellarmin a dit doctoralement dans son grand ouvrage, il l'a redit d'une façon plus concrète et plus simple dans son commentaire sur le psaume CXXXI, à propos du verset 9e : *Sacerdotes tui induantur iustitiam, et sancti tui exultent.* Voici comment il développe la pensée de l'écrivain sacré (4) :

« Après que l'arche a été introduite dans le temple, Salomon prie, d'abord pour les prêtres, puis pour le roi, c'est-à-dire lui-même, comme étant ceux dont dépend le salut de tout le peuple, régi par les prêtres dans les choses spirituelles et par les rois dans

(1) *De sacramento Eucharistiae*, l. II, c. XXII; l. IV, c. XVI. — (2) *De matrimonii sacramento*, l. I, c. V. — (3) *De clericis*, l, III, c. XIX. — (4) *Opera omnia*, Paris. 1870 sq., t. XI, p. 382.

les temporelles. Il demande deux choses pour les prêtres : *qu'ils soient justes et saints*, tels qu'ils doivent être pour remplir dignement leur office, et qu'ils *louent Dieu de tout leur cœur*, ce qui leur convient par office propre. Car ils doivent, en leur nom propre et au nom de tout le peuple, rendre à Dieu le tribut de la louange et de l'action de grâces pour les bienfaits que nous recevons sans cesse de sa main bienveillante; ils doivent, par cette action de grâces et cette louange, exciter le souverain bienfaiteur à nous continuer ses faveurs et à les accroître.

« Salomon dit donc : Je vous prie, Seigneur, de faire par votre grâce que *vos prêtres soient revêtus de la justice*, c'est-à-dire que non seulement ils soient justes intérieurement, dans le cœur et l'esprit, mais encore extérieurement, en sorte que la justice se manifeste au dehors dans toute leur vie, dans leurs paroles et leurs actions, et que rien d'inconvenant n'apparaisse en ceux qui doivent être vos ministres et les maîtres de votre peuple. C'est là ce que la métaphore du vêtement tend à nous faire comprendre : de même en effet que le vêtement cache la nudité, orne quelqu'un et le distingue des autres, ainsi les prêtres doivent-ils faire par des œuvres de justice que rien d'inconvenant ne s'aperçoive en eux et que l'éclat de leur sainteté les distingue du vulgaire, en sorte qu'on ne puisse pas dire : Tel peuple, tel prêtre.

« *Et que vos saints poussent des cris d'allégresse*, c'est-à-dire que ces mêmes prêtres qui, comme consacrés et dédiés à votre service, sont proprement vos saints, se réjouissent de tout leur cœur en vous louant et en accomplissant ainsi dignement leur office. Dans l'hébreu il y a : *Et que vos saints vous louent*, ou *poussent vers vous des cris de joie;* ce qui nous fait comprendre que la joie, exprimée d'après l'hébreu dans notre texte, n'est pas une joie quelconque, mais une joie spéciale qui consiste à louer Dieu et à lui rendre grâces, soit en offrant le sacrifice, soit en psalmodiant. Or s'il fallait tant de justice, de sainteté et de zèle dans les prêtres qui offraient en sacrifice des brebis et des veaux, et qui louaient le Seigneur pour des bienfaits d'ordre temporel, que faudra-t-il, je le demande, dans les prêtres qui offrent en sacrifice l'agneau divin et qui rendent grâces pour des bienfaits d'ordre éternel! Malheur à nous, pauvres créatures, qui, appelés à un ministère si sublime, sommes si loin d'avoir la ferveur que Salomon requérait dans les prêtres figuratifs! »

Belle description, qui nous montre quelle haute idée le bienheureux Robert Bellarmin se faisait des devoirs du prêtre, considéré comme glorificateur attrité du Père céleste et comme ministre du divin sacrifice.

Aussi n'est-il pas étonnant que, devenu archevêque de Capoue et ouvrant le premier des synodes diocésains, il ait adressé à son clergé l'instruction suivante (1) :

« C'est chose grandement périlleuse que la charge pastorale. « Ils veillent sur vos âmes, comme devant en rendre compte », a dit saint Paul, Heb. XIII, 17. Et saint Jean Chrysostome (2) : « Quels châtiments ne doivent pas craindre ceux qui auront à « répondre non seulement pour leurs fautes personnelles, mais « pour celles des autres? » Et saint Grégoire (3) : « A peine « capable, peut-être, de satisfaire au juge sévère pour sa propre « âme, que le prêtre songe qu'il devra rendre compte à « Dieu du salut d'autant d'âmes qu'il a de sujets à régir ». Et saint Bernard (4) : « Malheureux que je suis, où me réfugierais-je « s'il m'arrivait de garder avec négligence un pareil trésor, ce « précieux dépôt que Jésus-Christ a préféré à son propre sang! » Et le saint de continuer en se servant d'une comparaison : « Si « je devais conserver le sang du Seigneur dans un verre qu'il me « faudrait souvent remuer, quels seraient mes sentiments? De « même, quand je dois garder des âmes renfermées dans des « vases de terre. De même, et à plus forte raison; car le sang « du Christ ne peut pas périr, et les âmes peuvent périr ».

« Les prêtres, ceux surtout qui ont charge d'âmes, sont tenus à quatre choses : la science, la sainteté, la résidence et le zèle.

« En premier lieu, ils doivent avoir une science convenable. Il ne suffit pas de dire : Je ne sais pas, car on n'admet pas cette excuse dans l'artisan qui professe un art. Les prêtres doivent connaître parfaitement le catéchisme et la manière d'administrer les sacrements.

« En second lieu, les prêtres sont tenus de vivre bien, car ils doivent donner l'exemple; s'ils ne vivent pas bien, les simples ne

(1) Fonds Bellarmin, 30. Sermons de Capoue, t. I, *ad synodum dioecesanam*. — (2) *De sacerdotio*, l. III, n. 17, Migne, *Patr. Gr.*, t. XLVIII. col. 660. — (3) *Moralium*, l. XXIV, in cap. XXV, Job., n. 55, *Patr. Lat.*, t. LXXVI, col. 319. — (4) Serm. III, de Adventu, n. 6, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 46.

croiront pas à leurs prédications, et eux-mêmes ne pourront pas reprendre sérieusement ce qu'ils font. De même ils doivent être saints, pour pouvoir communier tous les jours et administrer les sacrements en état de grâce; autrement, ils se mettent sur la voie de la perdition. Mais n'est-il pas facile de se maintenir en état de grâce, quand on se rappelle souvent que le matin, on a porté dans ses mains le Fils de Dieu, qu'on l'a reçu dans sa bouche, etc.? Pour que le prêtre soit bon, il doit s'adonner à l'oraison; pour qu'on le regarde comme bon, il doit dans les rapports avec ses paroissiens éviter une trop grande familiarité, parce qu'elle engendrerait le mépris, et le prêtre, représentant Dieu, doit être très respecté. Je veux dire qu'il ne doit pas s'amuser, jouer, banqueter avec les laïques, mais il peut fort bien entretenir avec eux des relations empreintes de gravité. Il ne doit pas fréquenter les maisons où il y a des femmes sans être accompagné de témoins graves; il ne doit jamais entrer dans des cabarets ni des lieux mal famés, etc. Il ne doit pas non plus garder chez lui des femmes suspectes, car les canons ecclésiastiques enjoignent cette réserve. A cette raison s'ajoute le danger qu'il encourrait : souvent le démon trompe les hommes en s'abstenant momentanément de les tenter, pour leur donner une fausse sécurité en leur laissant croire qu'ils ont le don de chasteté, mais ensuite il fait irruption, armé de traits enflammés, etc. En outre, il y a le scandale, et l'on n'a pas le droit de répondre avec saint Paul, I Cor. IV, 3 : *Pour moi, il m'importe fort peu d'être jugé par vous*, car celui-là seul peut parler ainsi, qui ne donne pas prise à la critique.

« En troisième lieu, les prêtres doivent résider(1), dans le voisinage de leur église, car c'est dans l'église que se font ou c'est de l'église que viennent tous les sacrements. Tels ceux qui gardent les vignes, il s'y font des cabanes; tels les bergers, qui dorment dans les champs; ce qui faisait dire à Jacob, Gen. XXXI, 40 : *Aestu urebar et gelu*(1). Si les évêques doivent résider, à plus forte raison ce devoir s'impose-t-il aux curés qui

(1) On sait que Bellarmin a traité plusieurs fois ce grave sujet de la résidence ecclésiastique, par exemple, dans sa fameuse lettre à Clément VIII *De officio primario Summi Pontificis*, § *Tertia res est*, et dans l'*Admonitio ad episcopum Theanensem nepotem suum*, 2ª controv. Voir X. M. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, Paris, 1913, p. 515, 643. — (2) « Je vivais dévoré le jour par la chaleur, et la nuit par le froid ».

n'ont pas de vicaires et qui ont la charge immédiate des âmes, etc. A ceux-là s'applique plus rigoureusement cette menace que, si une seule âme périt faute d'avoir reçu les sacrements, eux aussi périront, etc.

« En quatrième lieu, les prêtres sont tenus au zèle. D'abord, dans la récitation de l'office divin ; ils ne doivent pas s'abstenir du chœur pour une cause légère. Ne dites pas : c'est une perte légère, perte de quelques sou . Non ; bien plus, vous faites une perte grave, si en venant au chœur vous avez surtout en vue de gagner de l'argent, etc. Zèle aussi dans l'entretien de l'autel ; que tout soit propre, les corporaux et le reste ; car ce soin témoigne de l'estime que vous faites de Dieu. Rappelez-vous ce que Dieu dit dans l'Ancien Testament : comment il voulait que le camp des Israélites resplendît de propreté, parce qu'il était lui-même au milieu du camp. Rappelez-vous ce que saint Jérôme dit de Népotien, etc. Ensuite, zèle pour apprendre aux enfants le catéchisme, comme pour exhorter et instruire vos ouailles. Enfin zèle dans l'administration des sacrements ».

A la suite de cette dernière phrase on lit : *Hic discurre de singulis.* L'archevêque de Capoue se proposait donc de faire l'application, de descendre aux détails. Nous n'avons pas à deviner ce que pouvait être l'application, car il est revenu sur le sujet dans un autre synode. Écoutons-le compléter sa pensée et l'instruction de ses prêtres (1).

« Saint Basile dit, dans sa cinquième règle (2), que la considération est un instrument universel dont les clercs doivent se servir dans toutes leurs fonctions. Les offices du clerc, surtout de celui qui est prêtre, sont au nombre de six. Trois à l'égard de Dieu : la prière, la louange, le sacrifice. Trois à l'égard du peuple : la prédication, l'administration des sacrements, l'exemple. La considération fera que tous ces offices soient bien remplis.

« Notre oraison sera parfaite, si nous considérons à qui nous

(1) *L. c. Ad clerum in tertia synodo dioecesana.* Bellarmin fut à Capoue du 4 mai 1602 au 7 mai 1605. Il tint le premier synode en 1602 et le troisième en 1604. — (2) *Regulae fusius tractatae*, c. 5. Περὶ τοῦ κατὰ διάνοιαν ἀμερίστου *P. G.*, t. XXXI, col. 902, 919 sq. Bellarmin use du mot *consideratio* dans le sens d'attention appliquée à un objet.

parlons, ce que nous sommes nous qui parlons et pourquoi nous parlons. C'est à Dieu, le Roi et Maître souverain, que nous parlons ; nous ne sommes que de pauvres créatures humaines, des vers de terre, nous qui parlons ; c'est pour toute l'Église que nous parlons, en particulier pour celle qui est confiée à nos soins, pour celle qui rencontre des difficultés plus grandes, etc. Si l'attention manque, au lieu d'obtenir quelque chose, nous péchons.

« Dans l'office des louanges divines, la considération est très nécessaire de droit divin, et même de droit humain ; (cap. *Debemus, de celebratione missarum*) il est strictement ordonné de psalmodier l'office avec soin et dévotion. Les honoraires attachés à cet office forment un autre titre d'obligation ; car le bénéfice est donné pour l'office, d'où il résulte que si nous ne nous acquittons pas bien de l'office et n'apaisons pas Dieu, nous faisons un vol en prenant les honoraires. En outre, nous scandalisons le peuple et nous irritons les anges. Et cependant combien manquent d'attention en récitant l'office ! On le voit parce qu'ils ont les yeux fixés ailleurs, ou parce qu'ils n'inclinent pas la tête au *Gloria Patri* ou récitent mollement cette doxologie, ou parce qu'ils se trompent en disant une chose pour une autre. Enfin beaucoup ne considèrent pas qu'ils doivent réciter les heures canoniales au chœur, car c'est pour cela qu'ils sont chanoines et tenus à la résidence.

« A la messe, la plus grande attention est requise, non seulement parce qu'elle est prière et louange de Dieu, mais surtout parce qu'elle est le divin sacrifice et que le prêtre y tient proprement la place de Jésus-Christ et qu'il agit comme médiateur entre Dieu et le peuple. Aussi saint Jean Chrysostome a-t-il dit(1) : « Combien plus pures que tous les rayons du soleil « doivent être les mains qui touchent cette chair et la langue « qui profère ces paroles » ! Si l'on faisait ces considérations, on célébrerait fréquemment, on célébrerait dévotement, on ne s'attacherait pas aux émoluments d'ordre temporel, on n'aurait pas [illegible] plus grande peine que d'être privé de ce divin banquet.

« [illegible]r prêcher, la considération n'est pas moins nécessaire, si l'on veut dire des choses vraies, utiles et appropriées aux fidèles ! Il faut peser chaque partie du discours en se demandant à quoi elle servira. L'orateur chrétien doit avoir un double but : instruire l'esprit et exciter la volonté. Pour instruire, il

(1) *De sacerdotio*, l. VI, n. 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 681.

faut expliquer les articles du Symbole, les préceptes du Décalogue, etc. Pour exciter la volonté, il faut parler souvent des fins dernières, de la passion du Sauveur, de la vanité du monde, etc. (1).

« La considération est aussi très nécessaire dans l'administration des sacrements, baptême, pénitence, eucharistie, extrême-onction et mariage. Nécessaire dans le baptême, pour avoir l'intention actuelle de baptiser, pour ne laisser mourir personne sans baptême, pour bien apprendre aux femmes la manière de baptiser en cas de nécessité. Nécessaire dans l'eucharistie, pour instruire parfaitement ceux qui communient et pour écarter de la sainte table les pécheurs publics. Nécessaire dans l'extrême-onction, pour qu'elle soit reçue pieusement et en temps opportun, etc. Nécessaire dans le mariage, pour faire comprendre aux laïques que c'est un sacrement, pour qu'ils se marient en état de grâce et qu'ils fassent du mariage un saint usage, etc. Nécessaire surtout dans la pénitence, puisque d'elle dépend le salut des adultes, comme du baptême celui des enfants.

« Enfin à qui veut donner le bon exemple, la considération est nécessaire, pour ne pas scandaliser les faibles, mais conduire toutes nos ouailles à la p rfection; car nous sommes tenus à cela, comme maîtres et pasteurs. En particulier n'oublions pas que, le plus possible, nous devons différer des laïques dans nos paroles, dans nos mœurs, dans notre costume et le soin de notre corps, et ne pas les imiter dans leurs vanités et légèretés ».

Bellarmin avait ajouté dans le canevas de cette instruction : Parler ici de la barbe : ne pas laisser les poils croître au-dessus de la lèvre supérieure; ne pas se raser à moitié, en laissant le reste : ce sont là des nouveautés, imitées des Turcs! Si nous voulons différer des autres dans le costume et la chevelure, pourquoi ne le ferions-nous pas aussi en ce qui concerne la manière de porter la barbe (2).

(1) Le bienheureux Bellarmin a exposé d'une façon plus détaillée comment il concevait la prédication évangélique dans un écrit *De ratione formandae concionis*, publié dans l'*Auctarium Bellarminianum*, p. 155. — (2) La même idée se retrouve dans des remarques de Bellarmin sur un synode diocésain de Viterbe. *Auctarium Bellarminianum*, p 700.

Les exhortations de l'archevêque de Capoue faisaient d'autant plus d'impression sur ses prêtres, qu'il ne se contentait pas de dire, mais qu'il faisait, donnant en tout l'exemple. Dans le premier discours qu'il prononça dans sa cathédrale, *in die Ascensionis, 1602*, voici le programme qu'il esquissa :

« Parmi les nombreux offices du bon pasteur il y en a deux principaux : prier et prêcher, suivant ces paroles des apôtres, (Act. VI, 4) : *Pour nous, nous serons tout entiers à la prière et au ministère de la parole.* Par la parole le pasteur apprend aux fidèles ce qu'ils doivent faire ; par la prière il leur obtient de Dieu les forces nécessaires pour accomplir ce qui leur est prêché. Je désire remplir ce double office ; asssi je fréquenterai chaque jour le sacrement de l'autel en intercédant pour le peuple, et je m'appliquerai à prêcher dans la mesure de mes forces ».

Tel se montra-t-il effectivement : pasteur dans toute la force du mot, et comme docteur qui présentait à ses ouailles la parole de vie, et comme modèle qui corroborait l'enseignement par l'exemple. Il suffit de lire ses historiens, ceux surtout qui l'ont vu à l'œuvre pendant ses années de Capoue et qui en ont consigné le souvenir par écrit. Robert Bellarmin ne fut pas de la race de ces scribes et pharisiens dont Notre-Seigneur Jésus-Christ a dit, Matth. XXIII, 3 : « faites et observez tout ce qu'ils vous disent ; mais n'imitez pas leurs œuvres, car ils disent et ne font pas ». Il fut, au contraire, de ceux dont l'Église chante (1) : *Sacerdos et Pontifex, et virtutum opifex, pastor bone in populo.* Docteur et modèle, il nous enseigne doublement quels sont les grands devoirs du prêtre et comment il faut les remplir.

Xavier Le Bachelet, S. I.

(1) Office des Confesseurs Pontifes, antienne de Magnificat aux 1res vêpres.

Justice primitive et péché originel

d'après un livre récent (1)

La justice primitive et le péché originel : sujet vieux comme Adam, creusé avec plus ou moins d'application, avec plus ou moins de bonheur, depuis vingt siècles. Dans la longue élaboration de ces concepts scolastiques, l'œuvre personnelle de saint Thomas d'Aquin marque un achèvement relatif. Les deux siècles précédents avaient été, plus que d'autres, féconds en aperçus nouveaux et en efforts d'harmonisation. Les discussions pendantes depuis saint Augustin ont trouvé dans les articles de la Somme Théologique leurs conclusions, que des luttes ultérieures, y compris les offensives de Baïus et de Jansénius, illustreront sans les renouveler. Le R. P. Kors a vu là un beau champ d'étude; et nous lui devons un livre plein d'analyses profondes, dont la lecture retiendra les professionnels de la scolastique. Ce livre ne saurait-il être mis, sous une forme plus succincte et par une vue plus superficielle, à la portée de lecteurs qui ne l'aborderont pas directement? L'entreprise nous paraît intéressante. Si nous ne surmontons pas toutes les difficultés, peut-être on nous saura gré de l'intention.

Saint Augustin n'avait touché que légèrement la condition du premier homme, sur laquelle l'Écriture sainte ne verse que d'assez rares lueurs; mais déjà il affirmait qu'Adam fut créé dans la rectitude absolue de la nature et dans la possession de la grâce surnaturelle. Il ajoutait qu'Adam, demeuré fidèle, devait transmettre intégralement ces dons

(1) *La Justice primitive et le Péché originel, d'après S. Thomas. Les Sources. La Doctrine.* Par J. B. Kors, C. P., docteur de l'université de Fribourg (Suisse). Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1922, in-8°, XII-176 pages. (Bibliothèque Thomiste, II).

aux enfants nés de lui selon l'ordre primitif de Dieu. Quant à l'essence du péché originel, Augustin, commentant les enseignements de saint Paul, la décrivait comme un désordre positif, introduit par la faute d'Adam, d'abord en sa propre personne ; propagé, par le contrecoup de sa volonté coupable, dans toute sa postérité. Ce désordre est la concupiscence, tare morbide qui infeste l'humanité déchue, *massa perdita*. Pour rendre compte de cette hérédité déplorable, Augustin s'était vu conduit à admettre en thèse générale que les fautes des parents se répercutent dans les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération ; la faute d'Adam, plus grave, se répercute sans limite. Introduite par la génération dans une chair souillée, l'âme en contracte la souillure, et de ce chef encourt une peine positive : même contre les enfants morts dans le seul péché originel, Augustin croyait devoir requérir une peine, d'ailleurs la plus légère de toutes : *mitissima poena*. Au baptême, la culpabilité est remise, mais le mal de la concupiscence demeure.

Tout le haut moyen-âge vécut plus ou moins sur ce concept, jusqu'au jour où un penseur, nourri de la lecture d'Augustin mais capable d'investigation personnelle, s'avisa de scruter plus curieusement la notion de péché, présentée par le docteur d'Hippone comme un désordre positif. Profondément pénétré de cette donnée scripturaire, que Dieu a fait l'homme droit, d'ailleurs moins attentif au rôle de la grâce dans la constitution primitive de la créature raisonnable, saint Anselme de Canterbury († 1109) se vit amener à concevoir la faute du premier homme comme une simple rupture de l'équilibre établi par Dieu ; et donc moins comme une inclination vicieuse, que comme une privation de la justice originelle ; il inaugura une réaction contre le concept positif d'Augustin. Disposé qu'il était, par un réalisme excessif, à se représenter la propagation de l'espèce humaine comme la transmission de la propre nature d'Adam, il expliqua

le plus facilement du monde la déchéance des fils d'Adam, héritiers d'une nature déséquilibrée.

Entre ces deux directions, marquées par saint Augustin et saint Anselme, les premiers scolastiques allaient osciller : les uns indécis et éclectiques, tels Honoré d'Autun et Hugues de Saint-Victor ; les autres plus nettement augustiniens, tels saint Bernard et surtout Pierre Lombard ; d'autres encore inoculant à la doctrine commune le germe de spéculations plus aventureuses, tel Abélard qui, ne concevant pas d'autre péché que le péché actuel, ne reconnaît pas le péché d'origine en dehors du seul Adam.

Le XIIIe siècle recueillit cet héritage et sut en tirer parti. Lui aussi eut ses docteurs plus résolument orientés dans les voies anselmiennes, comme Alexandre de Halès et Albert le Grand, et ses docteurs plus fidèles aux voies augustiniennes, comme saint Bonaventure et Pierre de Tarentaise. Mais dès avant la fin du XIIe siècle, un maître éminent, Prévostin de Crémone († 1209), avait ramené l'attention vers un enseignement trop oublié d'Augustin : à savoir le don de la grâce sanctifiante, fait dès l'origine au premier homme, consacrant et couronnant la rectitude originelle de sa nature. Cette donnée méconnue, restaurée dans la doctrine de l'École, allait, en s'imposant peu à peu, renouveler la conception de la justice primitive et du péché originel.

Depuis les jours de saint Anselme, on avait combattu avec acharnement autour d'un texte attribué à saint Augustin : *Stare Adam poterat, pedem movere non poterat.* Ce qui veut dire : Adam était pourvu de tous les secours nécessaires pour repousser la tentation ; il était dépourvu du don nécessaire pour mériter, c'est-à-dire de la grâce sanctifiante. Dans l'œuvre authentique de saint Augustin, le texte demeurait introuvable, et pour cause ; car il contredit trop ouvertement ses affirmations fort claires. Mais il passait pour résumer sa doctrine, et cela seul rendait les meilleurs esprits hésitants.

Le jour où Prévostin osa dire, seul contre tous, que ni l'ange ni l'homme ne fut créé sans la grâce sanctifiante, il se heurta à des convictions enracinées par les habitudes rationalisantes du XIIe siècle. Sa thèse fut combattue par Guillaume d'Auvergne et par les autres maîtres de l'âge suivant. Cependant l'opposition faiblit peu à peu. Albert le Grand y persévérait par discipline plus que par conviction : par égard, dit-il, pour l'autorité du Maître des Sentences (Pierre Lombard), bien que je pense le contraire. A mesure qu'on réfléchissait davantage sur les dons de nature et de grâce départis au premier homme, on comprenait mieux la nécessité de les unir en les distinguant. Une vue plus compréhensive de la justice primitive avait pour corollaire une vue plus systématique du péché originel. Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, Pierre de Tarentaise s'accordent à distinguer dans le péché deux éléments : un élément formel, qui est la privation de la justice originelle, et un élément matériel, qui est la concupiscence. Divisés sur d'autres points, ils se retrouvent unanimes pour désigner la concupiscence comme la cause qui propage le péché originel, selon saint Augustin : l'âme, pénétrant dans un corps souillé, contracte la souillure.

Alors paraît saint Thomas. En appliquant à cette matière flottante l'effort de son lumineux génie, il ne produira pas, de premier jet, une œuvre achevée ; mais à travers les tâtonnements de ses écrits successifs, du *Commentaire sur les Sentences* aux *Questions disputées De Veritate*, à la *Somme contre les Gentils*, aux *Questions De Malo*, on peut suivre le progrès d'une pensée qui monte vers plus d'ampleur et de simplicité, pour s'épanouir dans une clarté souveraine, lors de la *Somme Théologique*.

Tout d'abord, il éprouve le besoin d'ordonner la recherche en marquant le dessein de Dieu sur l'homme : le corps soumis

à l'âme, l'âme soumise à Dieu. La hiérarchie des puissances humaines offre à son anthropologie surnaturelle une base et un cadre. Il distinguera immédiatement, dans la justice du premier homme, une partie matérielle, qui consiste dans l'harmonie interne des puissances sous l'hégémonie de la volonté, et une partie formelle, qui consiste dans la soumission de la volonté à Dieu. L'harmonie interne des puissances requiert pour l'intelligence une science parfaite, pour la volonté une énergie à l'épreuve des attraits inférieurs. Le péché d'Adam troublera cette harmonie et désagrégera l'édifice, qui dès lors penchera vers la ruine. De soi, l'homme était immortel, non sans doute par nature, mais par le privilège de sa condition première. L'immortalité n'était que le moindre joyau de la justice originelle, trésor de la nature innocente, destiné à se transmettre avec elle. D'ailleurs la considération de la nature innocente n'épuise pas les enseignements de la foi touchant la condition primitive de l'homme. Créé pour une fin surnaturelle, l'homme avait dû recevoir un surcroît, assurant la convergence de ses puissances naturelles vers cette fin supérieure ; une grâce proprement dite. Dès le *Commentaire sur les Sentences*, la justice originelle est décrite par saint Thomas en dépendance de la grâce.

Le point qui reste encore enveloppé, c'est la relation précise de cette grâce à la grâce proprement sanctifiante. Saint Thomas ne s'empresse pas de rompre avec l'enseignement commun de son temps, mais déjà il aspire à le dépasser. Manifestement attiré par les vues de Prévostin, il pressent que le don de la grâce sanctifiante, départi au premier homme dans l'acte même de sa création, doit former la clef de voûte de l'édifice divin. Cette conviction ira s'affirmant de plus en plus. Dans le Commentaire sur les Sentences, il se bornait à noter le côté faible de la théorie commune ; dès les Questions *De Malo*, il a réalisé un progrès

décisif en avançant, au sujet des anges, la conclusion qu'il diffère encore au sujet de l'homme : les anges furent créés dans la grâce de Dieu. Le fameux texte : *Stare Adam poterat, pedem movere non poterat*, ne lui inspire qu'une médiocre confiance. Jamais il ne l'allègue sous le nom de saint Augustin, se bornant à le citer sous la garantie de Pierre Lombard. Par ailleurs, il est pleinement rallié à la conception anselmienne du péché pure privation, et cette conception introduit dans sa description du péché originel beaucoup d'ordre et de clarté : il note, au degré inférieur, l'émancipation des facultés sensibles, c'est l'élément matériel ; au degré supérieur, le dérèglement de la volonté, c'est l'élément formel. A l'encontre de ses devanciers, saint Thomas assigne à la concupiscence, élément matériel du péché d'origine, un caractère purement privatif. Quant au dérèglement de la volonté, il ne fut actuel qu'en Adam. La faute personnelle de notre premier père a suffi à corrompre la nature qu'il portait tout entière en lui ; et la nature corrompue infecta à son tour les personnes. Avec la nature corrompue, héritée d'Adam, le péché originel se propage par la voie naturelle de la génération, à titre non pas d'inclination positive, mais de déficit dans le patrimoine de la race. Saint Thomas semble dire assez clairement que la condition de l'homme déchu n'est pas pire que n'eût été la condition de l'homme créé dans l'état de nature pure, sans le surcroît qu'il plut à Dieu de départir à l'homme innocent en vue de sa fin surnaturelle. Le baptême restaure l'édifice détruit, par le sommet, en rétablissant les relations normales entre la volonté humaine et Dieu ; il laisse subsister les ruines de la partie inférieure, le dérèglement des puissances et la sentence de mort. Pour expliquer la disgrâce de l'âme, associée à un corps indocile et portant la peine d'une désobéissance ancestrale, saint Thomas ne croit pas utile de recourir, comme on l'a fait avant lui, à l'analogie d'une liqueur qui,

versée dans un vase souillé, en contracte la souillure : il serre de plus près la réalité en notant que l'âme est, par essence, forme substantielle du corps, et donc participe aux mêmes limitations : l'harmonie ruinée dans la partie inférieure est un détriment pour tout l'homme ; juste détriment, dont, au demeurant, il ne tient qu'à l'homme de conjurer, par sa fidélité à Dieu, les pires effets.

La pensée définitive de saint Thomas, sur la justice primitive et le péché originel, appartient à la Somme Théologique.

La place même de ces développements, dans la Somme, n'est pas indifférente. Jusqu'ici, la question du péché originel attirait à elle celle de la justice primitive ; les anciens scolastiques ne touchaient aux dons extraordinaires d'Adam, qu'à l'occasion de sa chute. Saint Thomas croirait faire trop peu d'honneur à l'œuvre divine en ne mentionnant pas, en son lieu, la condition faite à l'homme innocent : il la décrit au sujet de la création (I^{a}. q. 94-102), réservant pour plus tard le traitement du péché originel, qui est proprement l'œuvre de l'homme (I^{a} II^{ae}, q. 81-83. 85). Présentement, pour rendre hommage au Créateur, il suspend tout au mot de la Genèse : *Dieu a fait l'homme droit.*

La rectitude naturelle est un don que Dieu ne pouvait refuser ni aux anges ni aux hommes. Et ici la doctrine de Prévostin, touchant le don de la grâce sanctifiante fait aux créatures raisonnables dans leur création même, est posée franchement, résolument. Mais cette doctrine se diversifie, selon que l'on considère les anges ou les hommes. Pour les anges, créatures incorruptibles, la conservation de l'espèce était assurée par la création d'un seul individu. Pour les hommes, créatures corruptibles, la perpétuité de l'espèce n'était assurée que par voie de génération ; et cette différence a son contrecoup dans la diversité des grâces départies aux anges et aux hommes. La grâce sanctifiante ne devait pas seulement habiliter l'homme en vue de la tendance à sa fin

dernière : elle devait encore l'affermir contre les assauts possibles des puissances inférieures ; la grâce sanctifiante avait donc son rôle marqué dans la constitution même de la justice originelle.

Reste à préciser ce rôle. Ici, les interprètes de saint Thomas se divisent. Beaucoup d'entre eux, et non des moindres, croient lire dans la Somme que le rôle de la grâce sanctifiante, dans la constitution de la justice primitive, est celui d'un principe formel. Solution recommandée par sa simplicité, par son élégance, par toute sorte d'analogies avec les concepts familiers à saint Thomas en cette matière. En effet, on a vu qu'il se plaît à distinguer, parmi les dons de la nature innocente, ceux qui assurent l'harmonie interne des puissances et ceux qui assurent l'hégémonie de la volonté par sa pleine soumission à Dieu ; qu'il assigne aux premiers de ces dons le rôle de principe matériel, aux seconds le rôle de principe formel. N'y a-t-il pas là une invitation très claire à reconnaître ce principe formel dans le don même de la grâce sanctifiante, soumettant la nature à Dieu ?

Malgré tout ce qui recommande une telle interprétation, d'autres théologiens la récusent et croient plus conforme à la pensée de saint Thomas, aussi bien qu'à la vérité, de dire : la grâce sanctifiante n'est pas un élément constitutif de la justice originelle, mais une cause extrinsèque, une cause proprement efficiente. Le R. P. Kors suit ce dernier parti. Avec combien de raison, nous espérons le faire voir.

Tout d'abord, si attentif que soit saint Thomas à marquer la dépendance essentielle de la justice originelle à l'égard de la grâce sanctifiante, nulle part il ne les identifie ; il les oppose même, en décrivant la justice originelle comme le bien commun de la nature innocente, la grâce sanctifiante comme un don fait à la personne, soit dans la nature innocente, soit dans la nature déchue.

D'ailleurs, par leurs caractères propres, la justice originelle

et la grâce sanctifiante s'opposent manifestement. La justice originelle, faisant régner dans l'homme un ordre parfait et suppléant aux insuffisances de sa nature, sans toutefois la dépasser ; la grâce sanctifiante, dépassant infiniment la nature et introduisant l'homme à la vie divine. Si étroit que soit le lien entre deux, il est clair qu'un don n'est pas l'autre.

La justice originelle, rectitude parfaite de l'homme innocent, procédait sans doute de la grâce sanctifiante ; ce n'était pas la grâce même. L'économie même de notre restauration dans le Christ en témoigne. L'homme déchu, en récupérant par le baptême la grâce sanctifiante, ne récupère pas une parfaite rectitude, mais continue à porter la peine de sa déchéance. Tant il est vrai que la rectitude parfaite de la nature et la grâce sanctifiante s'opposent soit avant, soit après la chute. Si l'on veut, avec saint Thomas, assigner dans la justice primitive un élément matériel et un élément formel, on trouvera l'élément matériel dans l'harmonie interne des puissances sous l'hégémonie de la volonté, l'élément formel dans la soumission de la volonté à Dieu. Cette rectitude parfaite est à la fois un fruit de la grâce dans la nature innocente et une prédisposition négative de la nature à l'emprise de la grâce. Loin de confondre la justice originelle avec la grâce sanctifiante, saint Thomas fait naître l'une de l'autre, I^{a}, q. 100, a. 1 ad 2^{um} : Radix *originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistit in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem.* La racine est tournée vers le ciel, et la frondaison s'épanouit en terre.

Mais autre chose est la racine, autre chose la frondaison.

On a vu que saint Thomas décrit la justice originelle comme le bien commun de la nature innocente, la grâce sanctifiante comme un don particulier fait à la personne. Pour mesurer la portée de cette double conception, il est nécessaire d'insister.

La nature spécifique, principe des opérations caractéristiques de l'espèce, est réalisée, dans le domaine humain, en divers individus, qui successivement la possèdent par voie de génération. L'individu, détenteur de la nature spécifique, est une personne, appelée distinctement par la volonté du Créateur à une fin surnaturelle, créée responsable de ses actes. Or, tandis que la nature se propage selon les lois de la génération humaine, chaque personne constitue un monde fermé. Dès lors, il y a réelle hétéronomie entre les phénomènes ressortissant à la propagation de la nature et les phénomènes ressortissant au développement de la personne.

Que la nature, comme telle, vienne à être affectée d'une détermination supplémentaire, appelée à un état supérieur, ou au contraire dégradée : cette détermination va suivre les destinées de la nature et se propager avec elle, conformément aux lois de la génération. Ainsi devait se propager la justice originelle, avec la nature innocente ; ainsi se propage, hélas ! la tare originelle, avec la nature déchue.

Il en va autrement des biens propres à la personne. Ni les grâces d'en haut qui lui sont départies en vue de sa fin surnaturelle, ni les actes bons ou mauvais qu'elle pose librement, ni le terme final du salut ou de la damnation, ne sont communicables hors du cercle de sa vie personnelle.

La justice originelle, considérée en elle-même, réalise le type d'une détermination propre à la nature, et donc héréditaire. La grâce sanctifiante réalise le type d'une propriété personnelle, rebelle à toute hérédité. Si fort que soit le lien unissant les deux réalités, elles obéissent à des lois différentes.

Le péché d'Adam nous a fait perdre l'une et l'autre. L'obéissance d'Adam aurait suffi à nous assurer l'une et l'autre, mais non pas au même titre. Car entre la justice originelle et la grâce sanctifiante, il n'y avait pas, il ne pouvait y avoir solidarité interne et mutuelle, mais seulement concordance gratuite, établie par une libre disposition de

la Providence. On peut éclairer cette vérité par une analogie empruntée à la génération de l'être humain.

La génération de l'être humain associe dans une même opération les parents et Dieu créateur. Le rôle des parents n'atteint que la matière corporelle et la dispose à recevoir l'âme spirituelle, dont la création requiert l'intervention directe de Dieu. Entre ces deux actions coordonnées, le lien est si intime et si normal qu'on peut, sans abus de langage, faire allusion à la production de l'âme spirituelle comme au terme partiel de la génération humaine. Il n'en est pas moins vrai que cette production dépasse toutes les forces des agents naturels et ne relève que de Dieu. Ainsi, et à bien plus forte raison, la production de la grâce sanctifiante, réalité de l'ordre divin, ne peut être attribuée à aucun agent naturel. Adam pouvait transmettre à ses fils une nature intègre; il ne pouvait leur transmettre le don éminent de la grâce sanctifiante, glorieuse parure de la personne, non transmissible par les voies de nature. Il ne le pouvait pas plus que des parents chrétiens, restaurés par le baptême dans la possession de la grâce sanctifiante, ne la peuvent transmettre à leurs fils. Si grande est la différence entre la justice originelle, bien de nature, et la grâce sanctifiante, don propre à la personne.

Saint Thomas reconnaît tout ce que l'intégrité primitive de la nature devait à l'assistance d'une grâce surnaturelle; mais il distingue ces dons, comme la nature et la grâce.

Autant il est jaloux de soustraire la grâce sanctifiante à l'engrenage des causes naturelles, autant il répugne, par ailleurs, à prodiguer le miracle, et incline à une solution « naturaliste » dans tous les cas où le silence de l'Écriture nous laisse en présence de la nature et de ses lois. Il n'accorde point à Adam la vision immédiate de Dieu ni des anges. Il se garde bien d'admettre, avec saint Augustin, que la mort ne devait pas exister dans l'Eden et que l'immunité

concédée à l'espèce humaine s'étendait à tout le règne animal. D'aucuns prétendent, dit-il, que les animaux aujourd'hui féroces auraient eu des mœurs douces et se seraient abstenus de la chair des autres animaux; mais cela semble tout à fait déraisonnable.

La tendance rationnelle de son ferme esprit lui permet, en ramenant tout à l'unité, d'éliminer ce que les explications antérieures présentaient de risqué, d'arbitraire et d'incohérent.

Pour expliquer non seulement la responsabilité d'Adam, auteur du premier péché, mais la transmission de sa faute, il lui suffit de considérer la nature en l'auteur premier de toutes les générations humaines, et de s'attacher à l'unité physique de la race, sans faire intervenir ni l'hypothèse gratuite d'un décret divin positif, enfermant toutes les volontés humaines dans celle d'Adam par un lien d'unité morale, ni la conception naïvement réaliste d'une matière numériquement identique à elle-même, transmise d'Adam à ses derniers rejetons.

Pour expliquer la contagion du péché, il lui suffit de considérer la dégradation habituelle de la nature, sans faire intervenir l'influence directe d'une concupiscence actuelle.

Pour expliquer le désordre des puissances, il lui suffit de considérer la condition native de l'âme, terme substantiel partiel de la génération humaine, manifestant comme telle l'indigence de la nature déchue, et donc portant dans son fond l'atteinte directe de l'infirmité qui rejaillira ultérieurement sur la volonté, puis sur les sens mêmes.

Il admet que la nature n'a rien perdu de ses principes constitutifs ni de ses inclinations essentielles. Mais elle a perdu la clef de voûte surnaturelle qui maintenait l'harmonie des puissances et les unifiait sous la main de Dieu.

Telle est, à grands traits, la charpente de cette remarquable étude. Adhémar D'ALÈS.

Consultation

La communion des nouveau-nés

« En vertu du canon 866, « la faculté est accordée à tous les fidèles de n'importe quel rite, de recevoir par motif de piété le sacrement de l'Eucharistie consacrée selon un rite différent ».

« A ce propos, on peut se demander si une famille *latine* qui vient de faire baptiser son petit bébé selon son rite, pourrait ensuite le faire communier de la main d'un prêtre grec et selon le rite grec, c'est-à-dire sous l'espèce du vin(1).

« Ce qui fait difficulté, c'est qu'il n'a pas encore l'usage de raison et qu'alors il est défendu par le canon 854, 1 et 5, de donner la communion.

« Mais cette défense regarde-t-elle les rites orientaux?

« *Videtur quod non* ».

a) Parce que, généralement parlant, les dispositions du nouveau Code n'obligent pas les Orientaux (can. 1).

b) Parce que le canon susdit 866 n'admet pas d'exception à la faveur qu'il accorde : « à *tous* les fidèles », dit-il.

c) Tandis que, pour la *confirmation,* l'exception est formelle : il est défendu aux prêtres des rites orientaux de la donner avec le baptême aux enfants du rite latin (canon 782, 5).

« Voilà donc, d'après le nouveau Code, pour une famille latine saintement impatiente de donner Jésus-Hostie à son petit bébé, le secret de satisfaire sa piété : *C'est de le faire communier selon un rite oriental.*

« La communion faite ainsi contribuera efficacement à rapprocher les Églises orientales de l'Église-Mère de Rome; et n'est-ce pas le fruit que l'on peut espérer du *Sacrement de l'unité et de la charité : la divine Eucharistie ?*

« Ce cas peut se rencontrer assez souvent, non seulement dans les contrées orientales où les populations grecques et latines sont mêlées, mais encore en Occident, surtout dans les grandes villes où se trouvent des églises grecques et orientales. On peut aussi recourir à ce prêtre grec en voyage ou en pèlerinage à Paray, à Lourdes... ».

Nous croyons que notre correspondant fait erreur sur deux points. Au sujet du cas proposé, le Code ne contient rien de nouveau et l'interprétation des cc. 854 et 866 ne paraît pas tout à fait correcte :

(1) Dans certains rites grecs, à la messe qui suit immédiatement le baptême, le prêtre dépose avec le doigt quelques gouttes du saint Sang sur la langue du nouveau-né (Cf. Janin, *Les églises orientales*, pp. 76, 649.)

1. Le c. 866, § 1 : « *Omnibus fidelibus cuiusvis ritus datur facultas ut, pietatis causa, sacramentum Eucharisticum quolibet ritu confectum suscipiant* » est la reproduction *littérale* du second des décrets ajoutés à la Constitution de Pie X, *Tradita ab antiquis* (1). Dans ce document, le Souverain Pontife rappelle brièvement l'évolution de cette loi ecclésiastique. Avant le schisme et pendant les périodes de rapprochement avec l'Église orientale, il fut permis de recevoir la sainte Eucharistie selon les formes d'un rite quelconque. Depuis le schisme jusqu'au Concile de Florence, la signification dogmatique attachée par les orthodoxes à la communion sous les deux espèces ou avec du pain fermenté, ainsi que leurs attaques contre les rites latins, provoquèrent une discipline prohibitive destinée à écarter le danger d'une extension du schisme. Après le Concile de Florence, la coutume fut plus sévère que le droit écrit, et au XVIII^e siècle Benoît XIV, pourtant très favorable aux Orientaux, essaya de limiter autant que possible l'usage par les Latins de la communion en rite oriental. Vers la fin du XIX^e siècle, le nombre croissant des institutions religieuses et charitables des Latins en Orient fit souhaiter une liberté plus grande, accordée par la S. Congr. de la Propagande en 1893 et étendue encore par Léon XIII en 1894.

A la suite du décret *Sacra Tridentina Synodus* (20 déc. 1905) sur la communion fréquente et quotidienne, des instances de plus en plus nombreuses furent faites auprès du S. Siège pour qu'on restreignît encore les entraves mises à la réception de la communion dans un rite autre que celui auquel on appartient. Pie X, dans sa constitution *Tradita ab antiquis*, cessa d'exiger l'impossibilité ou une grave difficulté de s'adresser au prêtre de son rite pour communier dans un rite différent ; il se contenta de réserver les privilèges

(1) 14 sept. 1912. — *A. A. S.*, IV, 609. *Periodica* VII, p. 8.

paroissiaux et les droits curiaux pour la communion pascale et le Viatique. Le c. 866, § 2, adoucit les prescriptions concernant la communion pascale ; dans le § 3, la législation en vigueur est maintenue pour le Viatique.

Si la pratique souhaitée par notre correspondant est permise par le c. 866, § 1, sa licéité remonte à l'année 1912, et il peut paraître étrange que personne ne s'en soit aperçu. Mais ce n'est point là un argument, nous l'avouons ; c'est une pure présomption, assez forte cependant, parce qu'elle paraît confirmée par le silence du Code sur un point si important.

2. Quelle est la portée du c. 866, § 1 ? L'histoire de son texte est très significative à cet égard. L'élargissement de la discipline a eu d'abord pour but de faciliter la communion fréquente et même quotidienne aux Orientaux, entrés dans des familles religieuses de rite latin, et aux élèves ou aux malades, aux pauvres, aux vieillards orientaux confiés aux soins de religieux latins. Il y avait, en effet, pour eux, très souvent du moins, des inconvénients d'ordre administratif à aller trouver un prêtre de leur rite ou à le faire venir. Pie X, considérant que toute restriction pourrait également gêner la piété des Latins, leva pour les fidèles des deux rites tout obstacle provenant de la matière du sacrement ou de la liturgie employées dans le rite opposé. Dès lors le sens du c. 866, § 1, peut être précisé comme suit : Même s'il existe dans le lieu où l'on se trouve une église de son rite, même s'il n'y a guère de difficulté à aller trouver ou à faire venir le prêtre de son rite, on peut communier dans un rite différent en dehors de toute nécessité, sans autre motif que sa dévotion, c'est-à-dire le désir légitime de recevoir Notre-Seigneur, le plus souvent possible.

En d'autres termes, les fidèles de rite latin qui sont autorisés à recevoir la sainte communion, peuvent le faire dans n'importe quel rite.

Ainsi compris, le texte ne s'applique pas aux enfants

encore incapables de ce désir, qui ne sauraient donc recevoir la communion « pietatis causa ». C'est la seule interprétation que semble permettre le c. 6, 2° : « Canones qui ius vetus *ex integro* referunt, ex veteris iuris auctoritate.... sunt aestimandi ».

3. A cet argument d'ordre négatif peut-on ajouter une prescription qui *exclut* positivement les enfants latins du bénéfice du c. 866, § 1?

Cela ne nous paraît pas douteux. Le c. 854 exclut de la communion les enfants de rite latin, encore incapables de discerner le Corps du Seigneur d'un aliment ordinaire et de l'adorer respectueusement.

Sans doute le canon s'adresse aux ministres du sacrement et aux parents, non aux enfants eux-mêmes. Mais cette manière de faire s'explique par la nature du sujet; il est impossible d'adresser aux enfants la défense de s'approcher de la sainte Table avant d'avoir l'âge de raison.

Qu'on remarque aussi la rubrique de l'art. II, auquel appartient ce canon : « *De subiecto sacrae communionis* ». Le sujet *latin* (car c'est bien de lui qu'il s'agit) du sacrement d'Eucharistie doit pouvoir reconnaître et adorer le Corps du Seigneur.

4. Reste l'objection tirée du silence du Code sur ce point opposé à la défense expresse mentionnée au c. 782, § 5. Puisque le Code défend aux simples prêtres de rite oriental d'administrer la confirmation aux enfants de rite latin, il les autorise tacitement à administrer la communion. *Exceptio firmat regulam in contrarium in casibus non exceptis.*

Disons d'abord qu'il n'y a pas de règle *générale* pour la réception des sacrements dans un rite différent de celui du sujet, parce qu'il y a des motifs spéciaux à chaque sacrement d'admettre ou d'exclure la réception dans ce rite. L'exclusion expresse de la confirmation s'explique facilement. D'abord, parce que son administration immédiatement après le bap-

tême et comme complément de celui-ci est une prescription générale dans les rites orientaux. Dès lors le prêtre oriental qui baptise un enfant voudra presque toujours le confirmer. Cette union intime peut créer chez certains Orientaux le préjugé que le baptême sans confirmation n'est pas valide ; ainsi, un doute soumis au S. Office (14 janvier 1885) parle de parents qui font rebaptiser et confirmer par le prêtre schismatique un enfant baptisé dans le rite latin. Ensuite, Benoît XIV remarque que le pouvoir de confirmer n'a jamais été directement accordé ou confirmé par le S. Siège pour certains rites orientaux (1). L'administration de ce sacrement par eux donne donc lieu parfois à des doutes sérieux sur la validité du sacrement et la nécessité de le réitérer. Ces deux motifs expliquent une prohibition sévère et expresse, qui n'a pas sa raison d'être quand il s'agit de la sainte Eucharistie.

L'admission des nouveau-nés à la sainte communion n'est le fait que de quelques rites et elle est moins intimement rattachée au rite baptismal.

Dans les cas où un prêtre oriental est amené à baptiser un enfant destiné au rite latin, la cérémonie s'achève avec le baptême, puisqu'il est strictement défendu de confirmer l'enfant. Le zèle des prêtres orientaux pour la réception de l'Eucharistie n'était pas tel qu'ils dussent penser à donner la communion à un enfant latin, auquel ils administraient le baptême en cas de nécessité.

Les règles très précises sur l'admission des enfants latins à la sainte communion ne paraissent pas avoir permis de doute à cet égard, même après la concession faite par Pie X et reproduite dans le c. 866, § 1.

5. Notre solution doit s'appliquer aussi aux petits enfants, qu'on voudrait conduire à la Table Sainte avant l'âge de raison dans une église de rite oriental. J. CREUSEN, S. I.

(1) *De syn. dioec.*, l. VII, c. IX, § 4, reproduit dans *Coll. P. F.*, n. 552, en note.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Les Moniales en France et en Belgique (Décret de la S. C. des Religieux, 23 juin 1923. *A. A. S.*, t. xv (1923), p. 357).

Decretum circa moniales in Gallia et in Belgio. — Religiosae sanctimonialium familiae, quae in Gallia et in Belgio post rerum publicarum conversionem, initio superioris saeculi, iterum coadunari coeperunt, ob nova civilium legum placita talibus in adiunctis constitutae sunt, ut Apostolica Sedes eas, nec ad antiquam communemque Ecclesiae disciplinam stricte moniales, nec votorum sollemnium vinculo aut clausurae papalis lege obstrictas aestimaverit, sed sub Episcoporum auctoritate cum votis dumtaxat simplicibus constitui siverit.

Ad hunc rerum statum referendum est dubium, quod anno 1919 huic Sacrae Congregationi propositum et, approbante s. m. Benedicto XV, resolutum fuit; nihil videlicet innovandum esse circa dependentiam monialium praedictarum ab Ordinariis locorum. Cum tamen in ipsa responsione de talium monialium natura et statu nihil determinatum sit et aliunde plures gravesque oriantur difficultates, praecipue cum agendum sit de constitutionibus monialium, quae regulas Ordinum sequuntur, ad Codicem accommodandis, ita ut pax et tranquillitas monasteriorum turbari facile possit, haec Sacra Congregatio rem, diligenti studio subiectam, sollemniter definiendam esse censuit.

Itaque EE. PP. Cardinales Sacrae Congregationis Religiosorum Sodalium Negotiis praepositae, in generali coetu ad Vaticanum habito die 1ª iunii huius anni, re mature perpensa, censuerunt supplicandum SSmo ut declarare et, quatenus opus sit, decernere dignaretur :

I. In Gallia et in Belgio moniales monasteriorum quae regulas Ordinum Regularium profitentur, seu quarum vota ex instituto sunt solemnia, quamvis vota dumtaxat simplicia emittant, esse

vere moniales iuris pontificii ad sensum can. 488 § 7, prout ceterae moniales in Ecclesia universa.

II. Ea tamen monasteria Superioribus Regularibus, salvo peculiari privilegio, minime esse subiecta, ideoque ad normam can. 615 exemptione non gaudere, sed esse Ordinariorum locorum iurisdictioni subiectas in iis quae canones Ordinariis ipsis circa moniales attribuunt.

III. Nihil vero obstare in praesenti quominus, si quod monasterium id postulaverit, vota sollemnia, servata clausurae papalis lege, moniales emittere queant, dummodo id ab Apostolica Sede obtineant.

Facta autem SSmo D. N. Pio divina Providentia PP. XI de omnibus relatione in audientia habita ab infrascripto P. Abb. Secretario die 4 eiusdem mensis iunii, Sanctitas Sua praefatas declarationes seu decreta ut supra approbavit et confirmavit, amplissima quoad praeteritum, quatenus opus sit, concessa sanatione; ac praesens decretum publici iuris fieri mandavit. Contrariis quibuscumque minime obstantibus.

Datum Romae, ex Secretaria Sacrae Congregationis Negotiis Religiosorum Sodalium praepositae, die 23 iunii 1923.

Les déclarations I et II n'apprendront rien à nos lecteurs; c'est l'interprétation que nous avons toujours donnée des cc. 488, § 7 et 615(1). La troisième déclaration prépare des modifications essentielles dans les monastères belges et français, dont la situation canonique pourra se rapprocher beaucoup des monastères de droit commun. En effet, le S. Siège paraît disposé à accorder aux moniales de France et de Belgique, qui en feront la demande, le droit de prononcer des vœux solennels et la clôture pontificale. Contentons-nous d'attirer l'attention sur quelques termes de la déclaration.

1. Le S. Siège *constate* qu'il n'y a actuellement aucun obstacle à faire cette concession.

En Belgique surtout, la condition juridique des moniales à vœux solennels n'aura rien de précaire, grâce à la loi sur les

(1) Cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome*, I, nn. 472, 619.

sociétés sans but lucratif et à l'indult de la S. Pénitencerie, 1 déc. 1820(1), qui autorise les Réguliers de l'un et l'autre sexe à poser tous les actes exigés par la loi civile pour acquérir et administrer des biens temporels et en disposer pour de pieux usages.

2. Le S. Siège n'invite pas à faire la demande; il se propose d'examiner chaque cas en particulier.

Une grande réserve s'impose à tous ceux qui seront consultés par les Moniales en cette matière; leur premier devoir sera d'exposer clairement les effets canoniques de ce changement de profession et de l'introduction de la clôture pontificale.

3. La demande doit émaner de chaque monastère. Une affaire de cette importance ne peut évidemment se décider sans prendre l'avis du chapitre.

Faut-il l'*unanimité* des voix pour adresser la demande au S. Siège? Cela pourrait paraître, à première vue, puisqu'il s'agit d'une modification juridique importante, intéressant toutes *et chacune* des moniales. « Quod autem omnes, uti singulos, tangit, ab omnibus probari debet » (c. 101, § 2). Mais ce principe ne s'applique pas ici. En effet, la transformation ne résultera pas immédiatement du vote du Chapitre; elle sera l'œuvre du S. Siège.

Les vœux simples et l'absence de clôture pontificale constituent pour les Moniales un droit exceptionnel, une dérogation au droit commun, motivée par des circonstances locales et transitoires. Le S. Pontife pourrait réintroduire la profession solennelle et la clôture pontificale, sans que les Moniales en Belgique et en France puissent objecter un droit acquis, leur permettant de refuser cette transformation. — De plus, le S. Siège pourrait certainement accorder la profession solennelle aux Moniales qui la désirent, l'imposer à toutes celles qui feront désormais les vœux perpétuels et laisser la profession simple aux autres. Pour ces différents motifs, il suffit que le projet de demande obtienne la majorité absolue pour qu'il puisse être présenté à

(1) Cf. VERMEERSCH, *De religiosis*, II, p. 78.

Rome. Il va de soi que l'on indiquera quel a été le résultat du vote.

Pour mieux sauvegarder la liberté des capitulantes, il importe que le scrutin soit secret et se fasse par écrit.

4. Ce décret du S. Siège, tout en laissant aux Évêques pleine juridiction sur les Moniales « in iis quae canones Ordinariis ipsis circa moniales attribuunt », marque une nouvelle étape vers l'unification du statut juridique de ces religieuses. L'introduction de la clôture pontificale enlève aux Évêques le droit d'autoriser les sorties. Par voie de conséquence, elle rendra nécessaire l'autorisation du S. Siège pour l'érection des nouveaux monastères.

Par contre, étant donné la discipline du Code sur le renvoi des religieuses à vœux solennels, cette modification ne sera point un obstacle aussi considérable qu'il l'était auparavant, aux renvois ou aux départs jugés opportuns ou nécessaires.

J. Creusen, s. i.

Notes de Théologie pastorale

L'Art de diriger d'après saint François de Sales.

Apprendre à vouloir, est une question primordiale en éducation comme dans la direction spirituelle. Or M. Vincent(1) a fait une découverte. Les auteurs modernes qui ont traité ce sujet « ne font guère que démarquer, codifier, mettre en système des principes et des lois, dont les maîtres du passé... ont eu beaucoup plus que l'intuition, en ayant souvent donné, d'après leurs expériences, la formule définitive » (p. 1). S. François de Sales surtout mérite cet éloge, ayant établi tous les grands principes de l'éducation de la volonté. Cette

(1) Francis Vincent, docteur ès-lettres, professeur aux facultés catholiques de l'Ouest, *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, l'éducation de la volonté, 4e éd., Paris, Beauchesne, 1923 (13 × 20 cm.) VIII-581 pp. Prix : 15 fr.

constatation fut l'origine du livre dont nous voulons entretenir nos lecteurs.

Un livre doit se juger surtout d'après le dessein de l'auteur : cependant le critique a le droit d'exiger que ce dessein soit nettement indiqué. On a relevé dans l'œuvre de M. V. bien des lacunes (1) : le côté surnaturel de la religion, comme de l'enseignement de S. François de Sales, est presque entièrement négligé, et le côté mystique l'est complètement. La doctrine du saint est ramenée à une sorte d'*ascétisme moral.* Ainsi dans les sacrements l'auteur ne voit que des moyens d'intensifier le vouloir, et de l'oraison, seuls les effets psychologiques l'intéressent; il ne parle même pas des résultats surnaturels, comme de l'obtention de la grâce, qui sont les principaux. Pour être équitable, il faut reconnaître que l'auteur s'est volontairement limité à un aspect particulier de l'œuvre salésienne, et c'était incontestablement son droit. Le sous-titre, « *L'éducation de la volonté* », est, pensons-nous, limitatif, et doit signifier que dans le « *Directeur d'âmes* » M. V. n'a voulu considérer que l'éducateur de la volonté. Encore pour prévenir de justes critiques, et préciser davantage, eût-il dû ajouter : « *Étude psychologique* », ou du moins faire dès la préface la déclaration que nous devons attendre jusqu'à la moitié du livre (note page 310) : « Notre saint n'oublie jamais le point de vue théologique.... mais dans les pages qui vont venir, le *psychologue seul* est l'objet de notre étude ».

Étant donné le but de l'auteur, nous n'hésitons pas à déclarer l'ouvrage excellent (2). Ce nous serait un plaisir de résumer les fortes pages, dans lesquelles M. V. justifie du point de vue psychologique les méthodes d'oraison de S. François et de S. Ignace, comme celles où il décrit l'idéal

(1) Voir *Études*, 20 juin, 1923. — (2) Il reste cependant encore quelques expressions regrettables sur l'efficacité des sacrements, la valeur de la messe, etc.

salésien. Obligé à nous restreindre, nous préférons, pour l'utilité de nos lecteurs, nous arrêter à la 4e partie qui traite de la *formation de la volonté par la direction.*

L'Évêque de Genève conçoit le directeur spirituel comme un *technicien* qu'on consulte et en même temps un *ami* qui encourage et soutient. Le recours au directeur spirituel lui semble aussi nécessaire que le recours au spécialiste en médecine ou en jurisprudence, en cas de maladie ou de procès. De là, deux devoirs découlent déjà pour le directeur : il doit avoir ou acquérir une science suffisante en spiritualité (et ajouterons-nous, nous comprenons dans ce mot la mystique elle-même), et posséder en outre les qualités morales qui donnent droit à la confiance la plus absolue et même à la vénération.

La direction n'est vraiment utile qu'à la condition de se maintenir dans de justes limites : elle doit respecter l'autonomie des consciences. Deux excès sont ici à éviter : abdiquer et tyranniser. Donner timidement les conseils ascétiques, permettant au dirigé de les prendre ou de les laisser selon son caprice, c'est diminuer singulièrement l'effet psychologique de la direction. L'ascendant moral, la fermeté, comme la netteté, sont des facteurs importants en éducation. S. François n'oublie pas cette vérité, pas plus que cette autre, que dans l'Église catholique le confesseur parle avec autorité, au nom de Dieu. Bien plus le dirigé doit une humble docilité envers le guide qu'il s'est librement donné(1).

(1) M. V. écrit : « Il s'établit entre le dirigé et le directeur un lien d'*obéissance* ». Il est certain que le *confesseur* en tant que *juge* a juridiction et peut commander. Le *directeur* (et le confesseur en tant que directeur), n'est pas supérieur et donc ne peut exiger l'obéissance proprement dite. La soumission qui lui est due ne relève pas de la vertu d'obéissance, mais de l'humilité et de la prudence. Que nous l'ayons choisi, ou qu'il nous soit imposé, le directeur spirituel est le guide providentiel de notre âme ; la vertu de prudence exige donc que nous suivions avec docilité ses avis. Voir le bel article du P. Marchetti dans la *Revue d'Ascétisme et de Mystique*, oct. 1921, p. 325.

Mais l'excès le plus fréquent et contre lequel notre saint proteste avec le plus d'énergie, c'est l'asservissement de l'âme à l'arbitraire du directeur. Une direction tyrannique qui substitue au vouloir du dirigé celui du directeur serait fatale : au lieu de former la volonté, elle l'étoufferait et tendrait à l'annihiler. Aussi l'Évêque de Genève ne cherche-t-il pas à maîtriser les âmes, mais à leur apprendre à se maîtriser elles-mêmes. Comme il l'enseigne formellement, il ne faut pas vouloir *reformer* les cœurs, mais les amener à *se reformer eux-mêmes*. Voilà le grand secret. — De même, chercher, comme madame de Maintenon, une direction pour s'épargner la peine de décider, ou pour éviter les responsabilités, est une capitulation déplorable et un amoindrissement de la personnalité.

Le directeur ne peut pas plus abdiquer ses prérogatives que le dirigé son vouloir. A la prudence du confesseur de faire la synthèse de ces deux principes complémentaires. Personne ne la réalisa mieux que François de Sales. Jamais il n'abandonna rien de ses droits, il ne permit même pas de discuter les directions données, mais d'autre part il fit toujours appel à la collaboration et à l'initiative de l'âme elle même. « Vous voudriez, disait-il plaisamment, que je vous enseignasse une voie de perfection toute faite, en sorte qu'il n'y eut qu'à la mettre sur la tête comme vous feriez votre robe et que par ce moyen vous vous trouvassiez parfaites sans peine ». Non! c'est l'âme elle-même qui doit faire sa perfection, le directeur n'est là que pour aider et indiquer la voie.

Pour respecter davantage la liberté de l'âme et lui éviter toute servitude, pour faire jaillir la réforme de l'intérieur, au lieu de l'imposer par le dehors, généralement notre saint évite de s'imposer par voie d'impératif. Au reste sa fine psychologie lui avait révélé cette vérité d'expérience, que l'impératif réveille dans l'âme son instinct d'indépendance et

dresse l'obstacle de l'amour-propre devant l'idée salutaire. Commander n'est pas toujours le meilleur moyen d'arriver au résultat désiré. Il préfère donc recourir à des procédés indirects de persuasion, qu'il enseigna d'ailleurs lui-même un jour à une abbesse réformatrice. Les « *artifices* » recommandés sont : 1) faire naître l'idée qu'on veut inculquer, par le moyen d'une lecture ; 2) s'exhorter soi-même autant et plus que le dirigé, c'est-à-dire se faire à soi-même la leçon destinée au dirigé ; 3) faire intervenir un tiers auquel le directeur donne l'admonestation ou par lequel il la fait administrer ; 4) louer dans le dirigé les vertus qu'il veut voir éclore en lui. En un mot, le directeur fera en sorte que Philothée *prenne* librement sa leçon et ne la reçoive pas du dehors.

L'autre grand secret pour sauvegarder l'autonomie de l'âme et développer sa spontanéité, au lieu de l'amoindrir, c'est de restreindre la direction aux grandes lignes, laissant l'exécution et les applications de détail au libre choix et au jugement, et partant à la responsabilité du dirigé. En un mot, « il exige que l'obéissance soit intelligente et active, que le disciple comprenne l'enseignement proposé, et l'ayant découvert en quelque sorte, se l'applique à soi-même, en tenant toujours un compte exact des circonstances » (p. 438).

Mais il ne servirait de rien que le directeur usât d'une tactique indirecte et enveloppante, s'il tirait parti de sa souplesse pour dominer l'âme qui lui est confiée ou pour la frapper à sa propre effigie. Pour être vraiment salutaire, la direction doit, non pas façonner l'âme d'après un modèle abstrait de perfection, encore moins selon les préférences du directeur, mais aider l'*âme à devenir pleinement elle-même*. « Ne désirez point de n'être pas ce que vous êtes, écrivait notre saint, mais désirez d'être fort bien ce que vous êtes ». C'est qu'il n'y a pas deux âmes absolument semblables, et chacune d'elle est appelée à réaliser une idée particulière de Dieu : « Dieu commanda en la création, dit-il, aux plantes

de porter leurs fruits, chacune selon son genre, ainsi commande-t-il aux chrétiens, qui sont les plantes vivantes de son Église, qu'elles produisent des fruits de dévotion, chacun selon *sa qualité et sa vocation* ».

Le premier travail du directeur sera donc d'observer patiemment le sujet qui s'offre à lui, avant de prononcer son diagnostic; il devra, pour ainsi parler, constituer « son dossier spirituel ». Lorsqu'il aura une connaissance aussi parfaite que possible du tempérament, des ressources, des déficiences du dirigé, il ne lui sera pas trop difficile d'appliquer les trois grands principes qui dominent toute la direction salésienne.

1) *Subordonner toute son action à celle de Dieu.* A Dieu l'initiative. Le rôle du directeur ne consiste pas à prévenir la grâce, encore moins à la suppléer, il se borne à la seconder. « Je lui ai dit, écrit-il, de *servir* cette âme en son *inspiration* ». Le confesseur doit aider le pénitent à saisir, comprendre, démêler l'appel de Dieu à son égard, puis à le suivre avec une fidélité croissante.

2) *Adapter la direction au tempérament du dirigé et aux circonstances concrètes.* « De vouloir tirer des olives d'un figuier, ou des figues d'un olivier, c'est chose hors propos ». Ce qui intéressait surtout cet esprit analytique et foncièrement réaliste qu'était saint François de Sales, c'étaient les particularités individuelles. Mieux, il les respectait infiniment. « Quittons, disait-il, l'esprit général et nous arrêtons à l'esprit particulier ». Individus ou collectivités, tous ceux qu'il dirigeait, étaient invités à s'épanouir selon leur nature, leur condition et leur milieu. « Il est nécessaire, insistait-il, que ceux qui gouvernent les âmes aient une grande industrie pour les savoir conduire *comme il convient, selon leur capacité et leur portée* ». Il tenait compte non seulement du caractère, passions bonnes ou mauvaises, habitudes, tendances, aspirations, aptitudes naturelles ou acquises, mais encore de tout le passé individuel, de l'éducation, du milieu social,

même des préjugés ; bref, il avait le grand art d'utiliser ce que la psychologie moderne nomme « les synthèses mentales ». Et notons ce trait, car il en vaut la peine, tant les directeurs l'oublient facilement, parmi les conditions individuelles dont il faut tenir compte, notre saint plaçait les règles et les traditions monastiques, s'il s'agissait de conduire des religieux. « Les règles et les traditions d'un Ordre constituent à celui-ci comme son tempérament propre ». « Les chartreux ont un esprit tout à fait différent de celui des jésuites, et celui des capucins est tout différent de ceux-ci. L'esprit des chartreux est le *moyen* qu'ils prennent pour s'unir à Dieu. Si l'on voit un chartreux qui témoigne tant soit peu de se plaire à converser avec le prochain, pour parfaite que soit son intention,... il perd tout incontinent l'esprit de sa religion ; comme aussi le jésuite, s'il voulait se retirer en solitude et vaquer à la contemplation, comme le chartreux ». Rien ne semble plus évident que cette nécessité de s'adapter aux conditions particulières ; mais comme le remarque justement M. V., « rien de plus rare que cette compréhension et ce respect des individualités... Chacun tend à projeter hors de soi l'idéal de perfection qu'il a conçu pour son propre compte, et bien rares sont les directeurs qui ne tendent pas à réaliser dans autrui un type uniforme de perfection ». Il faut souvent une longue expérience pour enfin comprendre que les besoins des autres diffèrent des nôtres, et que les remèdes qui nous ont rendu la santé peuvent leur devenir très nocifs. Et toujours il faut une véritable abnégation et une grande souplesse pour se subordonner ainsi à la diversité des caractères et des grâces. Plus François avançait en âge et en expérience, plus aussi il insistait sur ce principe primordial de l'individuation des méthodes : « Croyez-moi, c'est ici le grand mot, écrivait-il, et le moins entendu de la conduite spirituelle ».

3) *Suivre une marche progressive.* A toutes les époques les âmes avides de perfection, surtout les âmes novices, sont

à l'affût de ces « fallacieux moyens courts qui prétendent nous dispenser de l'indispensable, c'est-à-dire de l'effort et du temps ». La plupart des confesseurs inexpérimentés, surtout ceux qui, pour eux-mêmes, n'ont guère fait d'efforts sérieux vers la perfection, tombent dans le même défaut : ils sont impatients devant les lenteurs et le peu de progrès de leurs pénitents.

S. François ne croit pas aux coups de théâtre en spiritualité, pas plus qu'aux moyens courts ; il tient pour les petits progrès, modestes, mais qui font système lié. Il a soin de modérer les ardeurs indiscrètes et les impatiences ; et il n'est rien qu'il recommande plus aux supérieurs que de supporter les faiblesses de leurs inférieurs, sans s'étonner ni se décourager. « La purgation et guérison ordinaires, soit des corps, soit des esprits, ne se fait que petit à petit, par progrès, *d'avancement en avancement, avec peine et loisir* ». Mais cette lenteur méthodique pourrait, elle aussi, devenir un danger, si le directeur limitait trop étroitement nos vues à l'immédiat, ou si l'âme prenait son parti définitivement de sa médiocrité. Le bon directeur, comme l'Évêque de Genève, sait communiquer à l'âme l'*ambition générale du parfait*, tout en contenant son ardeur et tout en évitant que cette ambition *nécessaire* devienne fièvre, inquiétude ou empressement immodéré.

En terminant, nous ne pouvons trop recommander le livre, si riche et si suggestif, de M. V. Toute personne qui s'intéresse à la direction ou à l'éducation devrait le lire et le méditer.

G. DE RHODEZ.

Bulletin de littérature morale et canonique

En théologie morale comme en droit canonique, le succès des résumés, des abrégés, des aide mémoire a quelque chose d'inquiétant. Ne faut-il pas craindre que l'étude des principes passe à l'arrière-plan pour faire place aux solutions toutes faites, acceptées sans contrôle, appliquées sans discernement? Nécessaires ou très utiles aux prêtres qui ont fait toute leur théologie sous l'ancien droit, ces petits volumes doivent être choisis par eux avec grand discernement et les jeunes prêtres ne devraient les ouvrir qu'aux époques pénibles des préparations d'examens et en faisant le départ des opinions qui s'imposent et de celles qui manquent vraiment de fondement. Heureusement, nous pouvons signaler quelques ouvrages de réel mérite en ce genre. — A ces livres de vulgarisation, viennent s'ajouter des traités complets de grande valeur.

1. J. B. Ferreres, **Epitome theologiae moralis** ed. 4ª, tertia latina. Barcelone, E. Subirana, 1922. In-16, xxvi-646 pp. Prix : 7 pesetas (relié en toile souple).

Cet *Epitome* a toutes les qualités du traité de théologie morale du P. Ferreres. Etant donné son but — renseigner rapidement sur toutes les questions de morale et de droit canonique — le plan est tout à fait justifié (Cf. *N. R. Th.*, 1922, p. 497). — Documents, citations des principaux Codes civils d'Europe et d'Amérique, tables détaillées, format, choix du papier, tout concourt à faire de cet *Epitome* un modèle du genre.

2. Ciolli, Al. **Directoire pratique du jeune confesseur.** Traduit de l'italien sur la 4e éd. par l'abbé Ph. Mazoyer. 11e éd. Paris, Téqui, 1923. 2 vol. (19 × 12 cm.) xvi-450 p. 422 p.

Après un exposé du probabilisme dont l'auteur est un partisan convaincu, vient un traité du sacrement de pénitence. Trente-cinq paragraphes traitent ensuite de la conduite à tenir soit avec les différentes catégories de personnes, soit dans les circonstances particulièrement difficiles, par exemple la préparation au mariage, le danger de mort, etc. On trouvera dans ce livre beaucoup de conseils judicieux et utiles. Il gagnerait par des citations plus fréquentes du Code et l'utilisation des travaux modernes de psychiâtrie et de psychothérapie. La direction des âmes ne peut se passer de ces connaissances. On se demande avec quelque étonnement pourquoi

les justes remarques du censeur sont imprimées à la fin du volume sans que l'auteur en ait tenu compte dans le texte.

3. R. P. Michel, des missionnaires d'Afrique. **Ce qu'il y a de plus pratique pour le prêtre dans le nouveau Code canonique.** Alger, *Maison Quarrée*, 1922. 4e édit. (23 × 15 cm.) XVI-319 pp. Prix : 6 frs.

Le titre modeste de ce livre en indique bien le but et le contenu. Il ne prétend pas être un manuel pour l'étudiant. Aux prêtres très occupés par le ministère, aux missionnaires surtout, il offre un aperçu, un aide-mémoire commode et suffisant. Excellent ouvrage, dont l'auteur fait preuve d'une science de bon aloi et d'un sens très étendu des nécessités du missionnaire. La 4e édition marque un réel progrès sur la troisième et constitue pour le travail du R. P. Michel un succès mérité. — Certains auteurs estiment que la dispense de disparité de culte entraîne encore, par le fait même, la dispense des autres empêchements ; mais les motifs en sens contraire méritent considération (p. 163). L'application du privilège Paulin à un hérétique qui revient à la vraie foi nous semble inadmissible pour des raisons longuement exposées dans cette revue (1923, p. 88, ss.).

4. H. Buvée, **Memento pratique de ministère paroissial** en conformité avec le nouveau Code canonique. Paris, Bonne Presse, 1922 (13 × 20 cm.) x-324 p. Prix : 5 fr.

Ce *Memento* est un exposé complet, en une langue correcte et précise, de la législation actuelle sur les devoirs et les droits des curés. La traduction ou la paraphrase de tous les canons afférents à cette matière sont encadrés dans un commentaire sobre et judicieux, où l'on retrouve, à côté des décisions du Saint-Siège, les opinions de quelques bons moralistes et canonistes. Si l'auteur ne discute guère les questions controversées et ne cite pas de commentateurs du Code, il supprime l'inconvénient de cette méthode par le choix des opinions les plus modérées. Parfois même on est tenté de lui reprocher un peu son extrême condescendance. Dans les applications ou les difficultés prévues, on reconnaît un homme instruit par un long ministère paroissial ; dans la précision des notions et la sûreté de la doctrine, le docteur en droit canonique qui, pendant dix-sept ans d'infatigable labeur, a préparé durant les loisirs, parfois restreints, d'un vicaire et d'un curé les examens et les dissertations qui lui ont valu ses grades académiques. Si le lecteur s'étonne de quelques détails inexacts, qu'il recoure au Code, parfois trahi par une trop grande dépendance de l'ancien droit.

5. Chan. Laurent, Directeur au grand séminaire de Verdun. **Directoire pratique pour le clergé** d'après le nouveau Code canonique et les décisions récentes des Congrégations

romaines — 4e édit. revue et mise à jour jusqu'au 1er novembre 1922. — Paris, Téqui, 1923. (11 × 18 cm.) 286 pp. Prix : 5 fr.

Dans ce livre, M. le Chan. Laurent a groupé avec beaucoup de clarté les notions et les prescriptions du Code, dont la connaissance est la plus utile au clergé paroissial. Deux lignes de commentaire, une note, une référence, complètent les réponses et rappellent au prêtre qui connaît son droit ou sa théologie morale le fait ou le principe, qu'il importe de ne pas perdre de vue. L'auteur n'a pas voulu exempter ses lecteurs du recours aux sources, car « pour un prêtre, il serait à peu près aussi impardonnable de ne pas avoir à sa disposition un *Codex* de droit canonique que, pour un avocat, de ne pas posséder un exemplaire du Code civil. » — On trouvera dans ce *Directoire* un memento pratique et bien actuel du droit ecclésiastique. — Il nous paraît inadmissible que le vœu de chasteté émis par une femme pour permettre à son mari d'entrer dans les Ordres crée encore un empêchement *dirimant ;* ceux-ci sont énumérés *complètement* dans le Code.

6. Mgr A. Battandier, **Guide canonique pour les Constitutions des instituts à vœux simples** suivant les récentes dispositions (Normae) de la S. Congr. des Evêques et Réguliers et le nouveau droit canon. 6e édit., Paris, Lecoffre-Gabalda, 1923. 24 × 14 cm. XL-492 pp. Prix : 15 fr.

Le *Guide canonique* de Mgr Battandier était extrêmement répandu et universellement apprécié; c'était justice. Aucun ouvrage sur le même sujet ne peut lui être comparé pour l'abondance des renseignements sur les diverses congrégations religieuses, l'analyse du droit commun aux congrégations à vœux simples, la justesse des conseils et des appréciations, l'exposé des méthodes et de l'esprit de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers. Puisque la nouvelle édition reproduit les éditions précédentes en y ajoutant les modifications imposées par le Code, c'est dire qu'elle a les mêmes mérites. Aux canonistes de profession, aux visiteurs et aux directeurs de couvents qui connaissent le nouveau droit cette nouvelle édition rendra des services précieux et continuels. Nous craignons qu'elle ne jette quelque confusion dans l'esprit des aumôniers, des confesseurs ou des supérieurs peu au courant du droit; en l'utilisant, ils auront soin de lire avec une attention soutenue, les notes aussi bien que le texte et ils confronteront avec l'ouvrage de Mgr Battandier les bons commentaires composés depuis la promulgation du Code.

Expliquons-nous : la valeur de cet ouvrage le mérite.

La S. Congrégation des religieux n'a pas cru devoir rééditer, même avec les corrections nécessaires, la seconde partie des *Normae* (1), parce que les

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1921, p. 424.

rédacteurs de constitutions doivent avoir devant les yeux les canons du Code. Il y a dans cette conduite une précieuse indication de méthode. Il nous semble que tout traité canonique sur la vie religieuse, écrit avant le Code, exige, dans une édition postérieure au nouveau droit, une *refonte*, inspirée par l'ordre et l'esprit du Code. — Les commentaires doivent expliquer les articles du Code; ceux-ci ne peuvent être présentés en appendice aux prescriptions du droit ancien. C'est malheureusement la méthode suivie dans cette « édition posthume » à laquelle l'illustre canoniste n'a pas mis la dernière main. De là, un manque regrettable de mise au point pour le droit nouveau et des inexactitudes — au moins, à notre sens — qui n'eussent pas échappé à la clairvoyance de l'auteur, s'il eût refondu son magnifique ouvrage.

Souvent le texte des canons suit — presque sans commentaire — l'exposé longuement justifié des prescriptions légèrement ou très différentes des *Normae* (sans force prescriptive), des décrets *Quemadmodum*, *Inter ea*, etc. Comment faire le départ des prescriptions rigoureuses, des directives, des explications? — Ou bien l'auteur reprend son ancien texte et brusquement le contredit en déclarant ce point de législation abrogé par le Code (1). Aucuns canonistes n'admettra que l'on doive suivre les Constitutions dans les articles formellement contraires au Code, jusqu'à ce que le Saint-Siège ait approuvé la correction du texte (p. xxi, note 1). Le c. 489 est formel : ces articles sont *abrogés*. Par conséquent, l'approbation donnée par le Saint-Siège à ces articles des Constitutions est expressément révoquée. Suivre l'avis du « Guide canonique » sur ce point, serait s'exposer à poser parfois des actes nuls de plein droit dans des matières très importantes, comme la profession, les aliénations de biens, etc. — P. 222, le texte du c. 522 est donné; puis, sans motif, sans allusion à l'opinion commune contraire, suit le commentaire de la formule différente du décret antérieur, etc. Hâtons, nous de dire que ces erreurs sont très peu nombreuses; Mgr Battandier connaissait trop bien le droit pour qu'elles puissent lui échapper en grand nombre. — Nous regrettons d'autant plus qu'il ait sacrifié à la commodité des lecteurs de ses anciennes éditions une méthode qui apparaît de plus en plus indispensable.

(A suivre) J. Creusen, s. i.

(1) Un exemple : « Aussi use-t-on d'une certaine tolérance dans l'emploi du mot *religieux*, *religieuse* pour les instituts à vœux simples; leurs sujets ne sont pas religieux *proprement dits*, *ils le sont lato sensu*, ce qui suffit pour justifier l'appellation. Mais aujourd'hui, d'après le Code ils sont religieux *stricto sensu* » (p 42). Ne dirait-on pas qu'on a inséré dans l'ancien texte une note écrite par l'auteur et qui contredit formellement l'assertion précédente, énoncée pourtant au présent?

Publications nouvelles.

J. Thermes, s. i. **Le bienheureux Bellarmin.** Paris, Lecoffre, 1923, (collection les Saints), (11 × 18 cm.) 294 pp. Prix : 3 fr. 50.

La vie du nouveau bienheureux n'offre pas seulement un intérêt d'actualité, mais elle est par elle-même digne d'attention. Le grand cardinal fut un des personnages religieux les plus marquants du XVI^e^ siècle finissant et *ses controverses* firent époque dans la théologie catholique. La nouvelle vie écrite avec agrément est d'une lecture aussi attrayante qu'utile, et marque un progrès sur les biographies précédentes. E. H.

R. P. Ehrhard. **Est-ce que j'ai besoin du Bon Dieu?** Avignon, Aubanel (9 × 14 cm.), 40 pp. Prix : 0 fr. 45.

Id. **Une effrayante sécurité et la responsabilité morale,** ib., 96 pp. Prix : 1 fr.

Id. **Le diable** ou la grande force occulte, ib., 161 pp. Prix : 2 frs.

Chan. P. P. Bonneval. **La dévotion au Sacré-Cœur,** ib., (9 × 13 cm.), 87 pp. Prix : 1 fr. 75.

Chanoine Casteig. **Aller à Dieu par la souffrance.** Simples pensées à méditer, ib., 113 pp. Prix : 3 fr.

Serai-je prêtre? par William Doyle, s. i., adapté de l'anglais par J. J. Lambin, s. i., Bruxelles. Action catholique (10 × 16 cm) 40 pp. Prix : 0 fr. 40.

Excellente petite brochure contenant tout l'essentiel ; traduction soignée; se recommande pour la propagande. E. H.

Cardinal Dubois. **La crise de la Natalité** en France. Paris, Bonne Presse (9 × 17 cm.), 29 pp.

A. Michelan. **Conseils aux Aînés de mon patronage.** Les devoirs envers le prochain, Paris, Bonne Presse (9 × 17 cm.) 180 pp.

On ne peut trop recommander ce petit livre ; il révèle l'homme d'expérience, qui connaît bien les jeunes gens, les dangers qui les menacent et trouve les conseils appropriés. Les principaux devoirs de justice et de charité sont passés en revue. O. C. D.

Dr E. Le Bec, chirurgien honoraire de l'hôpital Saint-Joseph à Paris, président du bureau des constatations à Lourdes. **Deux miracles pour la canonisation de Sainte Jeanne d'Arc.** Analyse du travail de la S. Congrégation des Rites. Paris, Bonne Presse (13 × 19 cm.) 40 pp. Prix : 0 fr. 50.

Une observation médicale presque en forme d'expérience faite à Lourdes en 1920-1921 par un ancien interne des hôpitaux de Paris.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Le mariage de la sainte Vierge

Cette question a provoqué bien des discussions au cours des siècles, et leur écho est à peine apaisé. Elles ont, du moins, abouti à un résultat : celui de mettre au clair la réalité du mariage de Marie. Certains prétendaient, et le langage de quelques Pères n'était pas pour les contredire, que son union n'avait été que des fiançailles.

Le problème a un double aspect : juridique et historique. Juridique, c'est-à-dire qu'on peut le traiter au nom du droit chrétien et rechercher si le mariage de Marie répond aux conditions exigées par lui pour la validité. Historique, savoir s'il a été un vrai mariage d'après le droit juif de l'époque. En fait, c'est ce dernier point qui importe surtout, car les conditions matrimoniales ont varié avec les temps, et il suffit que l'union de Joseph et de Marie ait réalisé celles auxquelles ils étaient soumis, pour qu'on lui donne le nom de mariage.

Ce n'est pas que le mariage de la Sainte Vierge étonne, mais il se heurte à certaines difficultés, qu'il faut résoudre. *A priori* l'on croit qu'il est réel, parce que l'Évangile en témoigne, de même que la Tradition, et plusieurs fortes raisons corroborent ce double témoignage. L'on ne voit pas le Christ naissant d'une femme libre, ou d'une fausse union.

La raison qu'invoque S. Ignace, martyr, qu'il fallait cacher au démon la conception miraculeuse de Jésus, est plus discutable (*Ep. ad Ephes.*). L'ont admise Origène (1), S. Basile (2), S. Jérôme (3), S. Chrysostome (4), S. Ambroise (5), S. Bernard (6), S. Thomas (7) et d'autres, mais Duns Scot (8), Maldonat (9), Noël Alexandre (10) la rejettent. Que la concep-

(1) Hom. VI *in Luc.* — (2) *De human. Christi gener.* — (3) *Super Matth.* c. I. — (4). Hom. IV *in Matth.* — (5) *De instit. virg.*, c. 6. — (6) Sermo 2 *in Laud. Virg.*, super Missus. — (7) III P., q. XXIX, a. 1. — (8) In IV, Dist. XXX. q. 2. — (9) *In Matth.*, c. I. — (10) *Expos. litt. et mor. Evang.*, p. 11.

tion virginale du Christ pût être connue naturellement du démon, on le reconnaît communément, mais S. Thomas allègue que Dieu a pu, par exception, lui cacher ce mystère. Quoi qu'il en soit, la difficulté n'est pas là, et nous ne nous y arrêtons pas. Assez de raisons évidentes rendent le mariage de Marie, non seulement convenable, mais nécessaire.

Les objections viennent de ce que l'union de Marie et de Joseph a été virginale, et que, d'après certains, sans relation charnelle, point de mariage.

D'autre part, la Sainte Vierge aurait émis, suivant une opinion assez répandue, le vœu de virginité dès son bas-âge. Or ce vœu, s'il ne rend point le mariage invalide, le fait du moins illicite, et il est inacceptable que Marie ait contracté une union défendue.

Nous allons montrer que ces difficultés ne sont pas invincibles, et qu'elles ne sauraient prévaloir contre les arguments qui établissent le mariage de la Sainte Vierge.

I. — Vérité de ce mariage

Cette doctrine est reconnue, aujourd'hui, comme théologiquement certaine, quoi qu'il en soit des discussions passées. Le premier négateur connu est Julien d'Éclane, pélagien, que S. Augustin combattit vigoureusement(1). Il soutenait que l'essence du mariage consiste dans l'acte conjugal, et que, sans lui, il n'y a pas de mariage. Plus tard, l'hérétique Wicleff reprit cette doctrine(2). Avant lui, Gratien(3), suivi par l'école de Bologne, l'avait enseignée avec une petite restriction. Michel de Medina(4), franciscain espagnol, l'admit dans le même sens.

(1) *Contra Iulianum*, Lib. v, c. 12. — (2) Apud Thom. Wald., t II *De sacramentis*, c. 130. — (3) Can. 29, causa xxvii, q. 2. — (4) *Lib.* v, *De sacr. hominum contin.*, c. 61.

Cette thèse souleva des discussions ardentes auxquelles prirent part, dans le sens contraire, S. Pierre Damien, Guillaume de Champeaux, Hugues de Saint-Victor, et surtout Pierre Lombard (1) avec l'école de Paris.

Dans les temps modernes, plusieurs ont osé reprendre la doctrine de Gratien, parmi lesquels des catholiques : entre autres, Freisen, dans son ouvrage *Geschichte des canonischen Eherechts*. Celui-ci s'est rétracté dans la deuxième édition, parue en 1893 (2). Il en appelait, à tort, au droit romain et au droit judaïque. Dans le droit romain, il est certain que la consommation du mariage n'était pas requise pour sa validité (3). Dans le droit juif, il semble qu'il en était de même (4). Les protestants paraissent tenir que l'acte conjugal fait le mariage (5). On appelle cette doctrine : *théorie de la copula*, par opposition à celle qui fait du consentement seul l'essence du mariage.

Aujourd'hui, celle-ci est l'enseignement commun, et diverses déclarations du magistère ecclésiastique ne permettent plus de la mettre en doute. On la trouve jusque chez les Pères : S. Augustin (6), S. Ambroise (7), le pseudo-Chrysostome (8). Le Pape Nicolas I l'enseigne dans un rescrit aux Bulgares, de 866. C'est celle des Pénitentiaux. Le concile de Florence la déclare formellement : « La cause effective du mariage est le consentement mutuel, ordinairement exprimé en paroles *de praesenti* » (*Decretum pro Armenis*). Le *Catéchisme romain* est très explicite : « Les curés enseigneront aux fidèles que la nature et la force du mariage résident dans le lien et l'obligation, et que l'acte conjugal n'est pas requis, outre le consentement » (n. 7). Enfin le Code (can. 1081)

(1) *Sent.* IV, Dist. XXVII. — (2) Préface, p. XVIII-XXVI. — (3) Cf. De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, t. I, 1920. p. 81. — (4) Cf. De Smet, *o. c.*, p. 86. — (5) Cf. Sohm, *Das Recht der Eheschliessung*, Weimar, 1875, p. 208. — (6) *De Nup'iis et concupiscentia*, l. I, c. 11. — (7) *De Institutione Virginis*. c. 6. — (8) L., LVI, 820.

proclame « que le consentement des parties, légitimement manifesté » entre personnes capables, fait le mariage. Il ne peut donc y avoir de doute sur la doctrine de l'Église : les mariages ratifiés, *rata*, et non consommés, sont de vrais mariages : ils sont, de soi, indissolubles.

L'acte conjugal n'est pas essentiel, mais seulement partie intégrante : il met un sceau que la mort seule peut briser. L'Église se reconnaît le pouvoir de dissoudre les mariages ratifiés : elle s'affirme impuissante devant ceux qui sont consommés.

Le mariage peut donc se définir : Un contrat par lequel l'homme et la femme s'unissent en une société stable, en vue d'engendrer et d'élever des enfants. La génération est la fin principale; mais une fin ne fait pas partie de l'essence d'une chose. Ce contrat implique des droits et des obligations, en particulier la tradition mutuelle des corps, pour accomplir l'acte générateur. Mais, de même qu'une donation n'oblige pas à user du don, ainsi il n'est pas obligatoire, pour les époux, de se servir de leurs droits. L'on n'est pas moins propriétaire, parce qu'on n'utilise pas son bien. Le Code définit le contrat matrimonial : Un consentement par lequel les deux parties se livrent et acceptent le droit sur leurs corps, d'une manière perpétuelle et exclusive, pour réaliser des actes aptes à la génération (can. 1081, § 2).

Ces données sur le droit chrétien rappelées, la question n'est pas résolue pour autant, car elle n'est pas seulement juridique, mais historique, surtout historique. Il s'agit de savoir en quoi consistait le mariage chez les Juifs, au temps de Marie. L'on est mal renseigné sur ce point, les documents faisant défaut (1). C'est seulement par le Talmud, postérieur de plusieurs siècles et dont la législation pourrait être différente, que nous connaissons l'essence du mariage judaïque.

(1) De la Broise, *La Sainte Vierge*. Paris, Gabalda.

D'après lui, il paraît que l'acte conjugal ne fut pas essentiel au mariage. En conséquence, l'on peut et l'on doit prendre à la lettre les témoignages évangéliques. Or les Évangiles nous présentent Marie et Joseph comme des époux. D'autre part, il répugne souverainement de faire de la sainte famille une fausse famille, bien que toutes les apparences eussent été gardées aux yeux des hommes.

Nous prouverons donc que l'union de Marie et de Joseph a été un vrai mariage. Suarez (1) veut que cette doctrine soit de foi, puisqu'elle est dans les écrits inspirés. S'il entend seulement qu'elle semble faire partie du dépôt de la Révélation, l'on ne voit pas ce que l'on peut objecter. Mais s'il prétend que celui qui la nie est hérétique, l'on peut opposer qu'elle n'est pas affirmée assez explicitement par l'Évangile, pour s'imposer, d'une manière absolue, avant une déclaration du magistère ecclésiastique. Benoît XIV (2) s'est contenté de taxer de témérité les partisans de la doctrine contraire. Canisius (3) a osé déclarer notre thèse opinion libre, mais c'était au XVI^e^ siècle, et la théologie a fait des progrès depuis. Le docteur *Eximius* ajoute que son sentiment est celui de tous les théologiens, en particulier de S. Thomas : l'on peut en douter. Les anciens théologiens, notamment le Docteur angélique, ne disent pas expressément que cette doctrine est de foi : ils se contentent de l'établir avec des arguments de foi, c'est-à-dire tirés de l'Écriture et de la Tradition.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter sur l'époque du mariage, s'il fût antérieur ou postérieur à l'Annonciation : ce sont là questions secondaires, librement débattues, que nous laissons à l'exégète ou à l'historien.

Exposons ce que dit l'Écriture.

(1) *de Incarn.* q. XXIX, a. 2, s. I. — (2) *De Festis B. M. V.*, l. II, c. 1. — (3) *De Maria Deipara*, l. I, c. 5.

* * *

Les Évangiles appellent S. Joseph : époux de Marie, ἀνήρ, *vir*, ou bien nomment Marie : épouse de Joseph, γυνή, *coniux*, *uxor*. Ainsi S. Matthieu : « Comme Joseph, l'époux de Marie, était juste » (I, 9) ; et ces autres paroles : « Joseph, fils de David, ne craignez pas de prendre Marie pour votre épouse » (I, 20). S. Luc : « Joseph monta, pour faire ses déclarations avec Marie, son épouse, qui était enceinte » (II, 4).

Ces paroles indiquent un vrai mariage : c'est leur sens obvie, que l'on ne doit abandonner, suivant la règle de toute exégèse, que si l'on y est forcé par des raisons majeures. Or, il n'y en a pas. Ceux qui les interprètent dans le sens de : époux putatif, présupposent ce qui justement est en question. Ils peuvent alléguer que Joseph est aussi appelé le père de Jésus, tandis qu'il ne l'était pas en réalité. Mais, c'est qu'il y a de graves raisons de renoncer, ici, au sens naturel des mots. Les Évangélistes eux-mêmes nous apprennent que le Sauveur n'a pas de vrai père parmi les hommes, ayant été conçu du Saint-Esprit : « On le croyait fils de Joseph », dit S. Luc (II. 23). Nulle part on ne trouve d'indication pareille sur le mariage de Marie. Ce n'est point seulement le vulgaire qui donne le nom d'époux aux deux conjoints, mais l'ange, ainsi que l'observe S. Augustin (1) : « Ne craignez pas de prendre Marie pour votre épouse » (Mat., I, 20).

S. Matthieu expose la génération du Christ par la ligne qui aboutit à Joseph : « Jacob engendra Joseph, époux de Marie, de laquelle est né Jésus » (I, 16). Cette généalogie n'a de valeur que si Joseph est vraiment l'époux de Marie. L'on ne fait point la généalogie de quelqu'un par les ascendants d'un fiancé, qui n'est même point le père naturel de

(1) *Contra Iulian.* L. v, c 12, n. 47.

l'enfant. Ce n'est que comme époux de la Sainte Vierge que Joseph pouvait remplir ce rôle, parce que tout fils de l'épouse appartient à l'époux. C'est encore la remarque de S. Augustin (*Ibid.*).

Il est vrai que les Évangélistes ne donnent pas à Joseph le nom de mari, ἀκοίτης, *maritus*. Mais quelle nécessité y avait-il d'employer ce mot? L'on trouve, par contre, des raisons de n'en pas faire usage, car ce terme éveille l'idée de relation conjugale; quand celle-ci n'a pas lieu, il n'est pas approprié.

L'ange dit à Joseph : « Ne craignez pas de prendre Marie pour votre épouse ». Nous connaissons assez Joseph pour être sûr qu'il l'a fait. Peu importe le sens précis de ce passage, sur lequel théologiens et exégètes discutent depuis longtemps. Ou bien Joseph était déjà marié, et l'ange l'invitait seulement à garder son épouse. Ou bien il n'était que fiancé, et l'ange lui dit d'épouser Marie.

Lorsque Joseph emmène Marie avec lui à Bethléem pour faire sa déclaration, suivant l'édit de César-Auguste, l'Évangile la présente comme son épouse, déjà enceinte (Luc, II, 5).

Ces textes peuvent paraître concluants. Il ne reste que cette misérable échappatoire : l'Évangile parle suivant les apparences, n'affirme pas qu'il y ait eu vrai mariage. Que pour leurs familles et connaissances, Joseph et Marie aient passé pour des époux, cela n'est pas douteux. Les cérémonies du mariage ont eu lieu; les conjoints ont vécu, au moins apparemment, comme des époux. Mais ont-ils été, devant Dieu, vraiment mariés? A la rigueur, ils auraient pu n'être que des époux putatifs, tout comme Joseph n'était que le père putatif du Sauveur.

Avec de telles suppositions, l'on détruirait les témoignages les plus certains de l'histoire. Distinguer sans raisons graves, pour opposer l'apparence à la réalité, est un procédé hypercritique auquel rien ne résiste. Devant les faits nettement

certifiés, ce sont nos théories qui doivent céder, et non pas les faits à nos théories.

* * *

La Tradition est moins affirmative, comme nous le verrons. Sous quelle influence ? Nous essaierons de le dire. En réalité, ce n'est peut-être qu'une question de langage.

Parmi les Pères, les uns parlent comme si Joseph et Marie étaient vraiment mariés ; les autres s'expriment d'une manière ambiguë, du moins pour nous. Peut-être pensaient-ils comme les autres.

Dans la première catégorie l'on range : S. Augustin, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Jean Chrysostome, S. Bernard (1). Voici les paroles de l'évêque de Milan : « Ne soyez pas surpris que l'Écriture l'appelle fréquemment épouse : cela ne signifie pas la perte de la virginité, mais c'est une attestation de mariage, que les noces ont été célébrées » (2).

Dans la seconde catégorie, l'on cite : Tertullien, Origène, S. Hilaire, S. Cyrille de Jérusalem, S. Grégoire de Nysse, S. Épiphane, S. Grégoire le Grand, S. Pierre Chrysologue. Certains mentionnent même S. Jérôme, S. Jean Chrysostome, S. Bernard (3). C'est dire que le sentiment de plusieurs Pères prête à contestation. Voici quelques témoignages de la seconde catégorie. S. Grégoire de Nysse : « Joseph, sur l'avis des prêtres, prit la Vierge pour épouse, mais cette union ne dépassa pas les fiançailles » (4). S. Grégoire le Grand : « Dieu a voulu que Marie eût un époux, lequel cependant n'alla pas jusqu'aux noces » (5). S. Épiphane : « Marie fut fiancée et non mariée » (6). S. Jean Chrysostome : « Elle ne connut pas les noces » (7). S. Augustin : « Elle enfanta avant

(1) Cf. Vasquez, t. 2, *in III P*, disp. 125, c. 3. — (2) Lib. 2 c., 1, *in Luc.* — (3) Cf. Vega, *Theolog. mar.*, n. 1492. — (4) *Orat. in Nativ. Domini.* — (5) Hom. 26, *in Evang.* — (6) *Adv. Hoer.* 79. — (7) *Catena graeca* in c. 1 Luc.

de se marier » (1). S. Germain de Constantinople (2), S. Anselme (3), S. Pierre Damien (4) nient également les noces ; S. Bernard appelle Marie *non nupta* (5).

Que signifient ces paroles? Que l'union de Marie et de Joseph n'a pas été un vrai mariage? Ce n'est pas certain. Les noces, *nuptiae*, étaient autrefois, au moins dans le langage vulgaire, identifiées à l'acte conjugal, et pour dire que celui-ci n'avait pas eu lieu, l'on appelait les époux des fiancés, ou bien l'on disait que leurs noces n'étaient que des fiançailles (6). Or, les Pères avaient des raisons de parler de même pour maintenir la foi en la virginité parfaite de Marie.

Il est donc possible et même probable qu'ils ont cru à un vrai mariage. D'autant que, n'ayant pas à traiter la question *ex professo*, ils pouvaient s'exprimer en termes moins précis. C'est le phénomène que l'on rencontre souvent au cours des études théologiques : des textes susceptibles de deux sens opposés, parce qu'ils ne répondent pas exactement à la question. S. Augustin dit en un endroit « que Marie enfanta avant de se marier », parole que nous venons de citer ; il déclare ailleurs : « Dans le mariage de la Vierge, il y eut tout ce que l'on trouve dans les autres mariages : le fruit, la foi et le sacrement » (7).

Aux preuves apportées, joignons celles de raison.

* * *

Comment admettre que Dieu ait abrité l'honneur de Jésus et de sa mère derrière une fiction? La famille idéale, modèle de toutes les autres, qui devait régénérer la famille humaine, puisque la première avait failli à son devoir, n'aurait pas été

(1) Sermo 13, *in Nat. Domini*. — (2) *Orat. in Nativ. Virg.* — (3) Hom. in c. 1 Luc. — (4) Opusc. 42, c. 2. — (5) Hom. 2 super *Missus*. — (6) Cf. Vega, *o. c.* n. 1494. — (7) *De bono coniug.*, c. 9.

une vraie famille ! Le Sauveur du monde serait le fils de deux fiancés. Quel exemple pour tous les fiancés de l'avenir !

Aujourd'hui l'Église honore par une fête universelle la famille de Nazareth, voulant que chaque foyer la prie et l'imite. Et ce ne serait qu'une famille putative ? Non, ce doit être une vraie famille.

* * *

Qu'oppose-t-on à tout cela ? Des raisons extrinsèques, des doctrines contestables ou fausses, ou des arguments qui ne concluent pas.

L'on allègue, d'abord, le langage de quelques Pères, paraissant ne pas croire à un vrai mariage. Nous avons vu ce qu'il faut en penser.

L'on prétend, ensuite, que l'acte conjugal est de l'essence du mariage. Ce n'est pas vrai d'après le droit chrétien, et l'on ne peut prouver que cela était dans le droit juif.

Joseph et Marie ont pu être de véritables époux, parce qu'ils se sont livré mutuellement leur corps, sans avoir usé de cette donation.

Mais l'on insistera en disant que Joseph et Marie n'ont pas pu se faire donation de leur corps, puisqu'ils voulaient rester vierges. Marie, probablement, en aurait fait le vœu, ainsi que nous l'avons déclaré ; pour Joseph l'on est moins sûr.

Il vaudrait mieux nier de la sainte Vierge le vœu de virginité, du moins le vœu antérieur au mariage, si cela était requis pour maintenir la vérité de son union. L'on se rappelle que tous les théologiens ne sont pas d'accord sur l'époque de ce vœu, tout en l'admettant. Saint Thomas le place avant le mariage, mais il n'en fait qu'un vœu conditionnel : la difficulté, pour lui, n'existe pas.

Mettons les choses au pire, ou plutôt au mieux, c'est-à-dire, reconnaissons, avec le plus grand nombre, que Marie a fait,

dès son jeune âge, le vœu absolu de virginité (1). Cela ne crée pas une objection invincible.

Malgré ce vœu la tradition des corps a pu se faire, car celle-ci ne lui est point essentiellement contraire. Dans le droit chrétien, le vœu de virginité rend le mariage illicite, mais non invalide : il n'est qu'un empêchement prohibitif. Comme nous l'avons dit déjà, l'on peut faire un don, en exigeant la promesse de n'en pas user. Un tel mariage répond à une des fins de l'union matrimoniale, savoir le soutien moral et physique des époux. Naturellement ce caractère virginal du mariage, qui impose une renonciation et un engagement, doit être manifesté dans le contrat, sous peine de le rendre nul, parce qu'il y aurait une ignorance substantielle des clauses. Marie aurait prévenu Joseph de ses intentions, en recevant de lui des assurances suffisantes à la garde de son vœu. Cela ne veut pas dire que le mariage de la Vierge a été conditionnel, qu'elle n'a donné son consentement qu'à la condition de rester vierge : une telle condition invalide probablement le contrat (2).

L'on distingue deux sortes de conditions contractuelles : la *résolutoire*, qui éteint l'obligation quand elle se réalise, et la *suspensive*, qui suspend le consentement jusqu'à sa réalisation. Il est manifeste que l'on ne peut mettre de condition résolutoire à un mariage, en dehors de la profession solennelle ou de la dispense pontificale qui dissolvent les mariages non consommés : ce serait aller contre l'indissolubilité matrimoniale. Marie n'a pu dire à Joseph : le jour où vous attenterez à ma virginité, notre union sera rompue.

Il ne saurait être question non plus de faire de la virginité

(1). Le P. Bainvel ne l'admet pas, mais seulement une consécration virginale (*Le Saint Cœur de Marie*, p. 46). L'on peut demander si ce théologien n'assimile pas trop la Sainte Vierge à une pieuse jeune fille, comme un directeur de conscience peut en rencontrer. Marie est tellement au-dessus, par les lumières et les sentiments! — (2) Ainsi pensent S. Thomas, *In IV*, D. 30, q. 2, a. 1; Benoît XIV, *De Synodo*, l. XIII, c. 22, n. 10.

une condition suspensive, savoir tant que la virginité de l'épouse serait respectée. Cette condition rend impossible le mariage, puisqu'elle brise l'union au moment même où le consentement deviendrait absolu, par sa réalisation.

Si donc l'on dit que Marie a mis la condition de la virginité à son mariage, l'on entend seulement qu'elle y a introduit cette clause, sans en faire une condition résolutoire ou suspensive de son consentement. Le mot condition est pris dans un sens large et vulgaire : toutes les conditions ne sont pas *sine qua non*. Seule la condition proprement suspensive rend le mariage conditionnel.

En se mariant, la sainte Vierge aurait donné à Joseph le droit conjugal, mais, après entente, aurait retenu l'exercice de ce droit (1). Certains exposent un peu différemment la chose, mais l'explication est substantiellement la même (2). L'on comprend mal que quelques Docteurs aient osé nier la validité d'un tel mariage, comme si cette clause détruisait la tradition corporelle. Elle ne la détruit pas; elle s'oppose seulement à l'usage. Tout le monde reconnaît que des époux, après leur mariage, peuvent, d'un commun accord, faire le vœu de virginité. Or la question est la même, qu'il soit émis avant ou après! S'il était contraire à l'essence du mariage, il serait interdit à des époux, à n'importe quel moment de leur union, car il ne leur est pas permis de jamais briser le lien conjugal. Il est certain aussi que d'après l'ancienne législation canonique celui-là se mariait validement qui projetait de garder la continence, pour le cas où il voudrait se faire religieux, et par suite refusait, pendant deux mois, de consommer le mariage, afin de pouvoir réaliser son dessein; la profession solennelle rompait le mariage *ratifié*, et non consommé. Cette situation se prolongeait pendant tout le temps

(1) Cf. De Smet, *o. c.*, p. 130; Gury-Ballerini, *Compendium Theol. mor.*, t. II, n. 554, note 6, édit. 13. — (2) P. Reit, *Die Josephsche* dans *Zeitschrift fur cat. theol.*, 1909, p 590.

du noviciat, jusqu'à ce que le novice fît des vœux. Et, cependant, le futur religieux était réellement marié, durant tout ce laps de temps. Les époux peuvent pareillement, d'un commun accord, renoncer à l'usage de leur droit, jusqu'à ce qu'ils se soient créé une situation qui les rende capables d'élever des enfants. Ce qu'ils peuvent faire pendant quelques années, ils le peuvent tout aussi bien pendant leur vie entière : la durée du renoncement n'affecte pas sa nature et ne change pas ses effets essentiels.

Les fiancés, qui s'unissent avec l'intention d'une perpétuelle continence, émettent un double contrat : par le premier ils se livrent mutuellement leurs corps ; par le second, ils cèdent l'usage de leur droit, sans détruire le premier engagement. Cette cession ne peut se faire qu'après la donation, même si elle est résolue d'avance, car l'on ne donne que ce que l'on a, et, avant le mariage, l'on ne saurait renoncer à l'exercice d'un droit, qu'on ne possède pas encore. Le deuxième contrat n'est possible et valide qu'après le premier. Avant l'union, il ne peut y avoir que la promesse réciproque du renoncement. Mais si celui-ci est licite après le mariage, il doit être permis de le promettre auparavant. Et rien n'empêche de l'effectuer au moment même du contrat. Que l'on ne dise pas qu'une telle donation manque d'effet, car premièrement, celui qui contracte ainsi devient inhabile à contracter avec une autre personne ; deuxièmement s'il vient à manquer à la continence, il péchera contre son vœu s'il l'a vouée, mais il ne sera pas fornicateur, et, si elle n'a été qu'une résolution, il n'y aura point de péché ; troisièmement, si un époux fait violence à l'autre, malgré la promesse ou le vœu, il péchera contre la justice, contre la religion ou la fidélité, mais non par fornication. Enfin, n'est-ce pas user expressément du droit matrimonial que de renoncer volontairement à son usage, car il n'y a que ceux qui le possèdent qui peuvent le céder. Les objections que l'on fait se ramènent à confondre la possession d'un droit,

avec son usage, confusion qui étonne, vu qu'il s'agit de deux choses très différentes (1).

Toujours dans la supposition du vœu, l'on oppose une autre difficulté au mariage de la sainte Vierge, savoir qu'elle n'a pu faire ce qu'interdit le vœu de virginité. Or celui-ci constitue un empêchement prohibitif à l'union matrimoniale. Nous n'avons pas à détailler ni à discuter les raisons qui ont motivé ce mariage : cela est de l'histoire et une histoire qui restera probablement toujours mystérieuse. Théologiquement, l'on voit bien pourquoi Marie, future Mère de Dieu, devait prendre un époux. Par honneur pour Dieu et pour elle, Jésus ne pouvait naître virginalement que sous le couvert du mariage. Puis, il fallait un nourricier et un protecteur à l'Enfant-Dieu. Comment elle a accepté cette situation, sans manquer à ses engagements ou sans aller contre ses intentions de pureté parfaite, c'est ce que nous allons examiner dans un paragraphe spécial, vu l'importance de la question.

II. — Licéité du mariage de la sainte Vierge.

Certains nieraient tout simplement la difficulté, en déclarant que Marie n'a pas fait le vœu de virginité avant d'épouser Joseph, qu'elle n'avait même pas l'intention arrêtée de rester vierge, mais qu'elle s'abandonnait aux directives de la Providence (2). Cette opinion ne heurte aucun dogme de foi, et ne mérite aucune censure théologique. Bien que moins commune, elle est libre.

Cependant, nous répondrons à l'objection, comme si le fondement en était certain. D'après le Droit Canon, le vœu de virginité s'oppose à l'état matrimonial (can. 1058). Ceux qui l'ont émis, ou doivent renoncer au mariage, ou il faut qu'ils

(1) Cf. Ballerini, *loc. cit.* — (2) Cf. Bainvel, *l. c.;* voir le chap. sur la *Virginité de Marie :* cette étude fait partie d'une *Théologie mariale* en préparation.

soient relevés de leur vœu, ou qu'ils obtiennent dispense de l'empêchement.

Nous distinguons, ce qu'on ne fait pas toujours, le vœu de virginité du vœu de ne pas se marier, parce que nous le prenons dans le sens strict. Chacun voit la différence que l'on peut établir entre ces deux engagements : le premier n'est rigoureusement contraire qu'à l'acte conjugal, le second au mariage lui-même. L'on peut être époux et vierge. Rien ne prouve que Marie ait fait vœu de ne pas se marier : était-ce même son désir? Nous savons seulement, par l'Évangile, qu'elle entendait garder la virginité, bien qu'elle fût la fiancée ou la femme de Joseph. Elle s'étonne à la parole de l'Ange, parce qu'il lui annonce qu'elle aura un fils, alors qu'elle ne veut point « connaître » d'homme. Nulle trace de son opposition au mariage.

Mais comment l'avait-elle accepté, puisque le vœu de virginité l'interdit? Personne ne peut dire ce qui s'est passé dans le cœur et l'esprit de la divine Vierge : mais on peut défendre son acte.

Le vœu de virginité s'oppose au mariage de deux manières : par droit positif et par droit naturel. Le droit positif est constitué par Dieu ou par la législation de l'Église. A coup sûr, Marie n'était point soumise au droit ecclésiastique puisqu'il n'existait pas, l'Église étant encore à fonder. Ce droit, en ce qui concerne le vœu de virginité, n'a pas été établi dès la première heure. Quant au droit divin positif faisant du vœu de virginité un empêchement au mariage, il est inconnu dans l'Écriture.

Reste le droit naturel, qui oblige à ne pas s'exposer au danger de violer ses obligations. Or il est manifeste que le mariage est une tentation grave et permanente pour qui a fait vœu de virginité. Règle générale, il est donc prohibé d'unir cet état à cette obligation, mais la défense n'est pas absolue, parce que certains époux peuvent offrir des garanties suffi-

santes, qui écartent le danger. C'est ce qui s'est vérifié dans le mariage de la sainte Vierge. Marie avait un passé qui était garant de l'avenir. Avec une vertu aussi solide et éprouvée, avec une pureté si parfaite, une intégrité de vie si absolue, elle pouvait affronter sans crainte l'union conjugale. Son époux méritait pareillement toute confiance : sa « justice » était sûre et sans doute connue. Il est probable qu'il était résolu auparavant à rester vierge, si même il n'en avait fait le vœu.

Au reste si le mariage de la sainte Vierge était illégitime, de simples fiançailles l'eussent été pareillement, car celles-ci ne sont permises, de droit naturel, qu'autant qu'un mariage honnête peut les couronner. Le prétendu empêchement, étant perpétuel, il eût interdit tout projet de mariage.

Quant au danger, si danger il y avait eu, il n'eût pas été moindre pour des fiancés que pour des époux. L'objection vaut autant pour les uns que pour les autres.

En résumé, nous tenons pour certain que le mariage de Marie a été véritable et qu'il n'est entaché d'aucune irrégularité, soit qu'elle n'ait pas voué la virginité avant de le contracter, soit que son vœu n'ait été que conditionnel, soit, au contraire, qu'elle l'ait émis, d'une manière absolue, dès ses plus tendres années. F. GIRERD.

« Minuit canonique »

ou « Loi pure et simple »

I

Dans un seul et même endroit, on peut distinguer au moins cinq supputations différentes du temps : le temps *local* usuel, vrai et moyen et le temps *officiel*, régional ou extraordinaire. Par *temps local usuel*, il faut entendre celui que marquent les horloges sur lesquelles se règle en tel endroit la vie ordinaire. Le temps *local vrai* est déterminé par le mouvement apparent

du soleil autour de la terre ; c'est lui que marquent les cadrans solaires. Il est midi vrai dans une localité au moment où le soleil passe à son méridien et minuit vrai quand il passe à l'autre moitié de ce même méridien. Mais le jour solaire n'a pas une durée fixe, à cause de l'ellipse parcourue par la terre autour du soleil. Dans l'impossibilité de régler des horloges sur le temps vrai, on divise celui-ci en parties toujours égales, jours de vingt-quatre heures comprenant soixante minutes chacune, et l'on obtient ainsi le *temps moyen*; c'est lui qu'indiquaient généralement les horloges autrefois.

Actuellement, presque tous les pays civilisés ont adopté à l'intérieur une heure officielle unique (*temps légal régional*).

Pour faciliter les relations internationales, on a admis presque partout une heure calculée d'après la division de la mappemonde en fuseaux horaires, avec le méridien de Greenwich comme point de départ.

Des circonstances diverses peuvent aussi amener la détermination d'un *temps légal extraordinaire* : l'heure d'été en plusieurs pays de l'Europe occidentale, l'heure allemande imposée aux Belges pendant l'occupation.

Bien que le *jour liturgique* ne s'identifie pas avec le jour civil ou le jour vrai, l'Église n'a pas adopté une supputation *canonique* des jours, différente du jour civil. Un certain nombre de prescriptions canoniques étant attachées à des jours déterminés ou même à certaines heures du jour, les casuistes eurent à déterminer la ligne de conduite de celui qui ignore l'heure exacte ou qui est dans le doute à ce sujet, soit faute d'indication précise, soit concurrence d'indications contradictoires. Remarquons-le bien : il ne s'agissait pas du tout de savoir si l'on pouvait choisir entre des *supputations différentes* du temps, mais si l'on pouvait se régler sur des indications différentes du *seul* temps *imposé*. Exemple : On ne peut faire gras avant minuit, et l'horaire à suivre est celui du temps local usuel ou du temps légal. Mais tandis qu'une

bonne horloge indique minuit, une autre également sûre marque 11 h. 50. Puis-je faire gras en me basant sur l'indication de la première horloge? Oui, répondaient les Probabilistes. Mais puisqu'en agissant ainsi l'on admettait qu'il était minuit, et qu'on ne peut communier sans être à jeun depuis minuit, si l'on mangeait, il fallait renoncer à communier. Telle était, telle est encore l'opinion à peu près commune.

Une toute autre question fut également soulevée : pouvait-on, pour l'observance de certaines prescriptions canoniques, s'en tenir soit au temps officiel, qui généralement est à peu près le temps local moyen, soit au temps local vrai? Ici les docteurs devaient céder la parole à l'autorité ecclésiastique. A elle seule de décider si elle se conforme strictement à l'heure officielle ou si elle laisse le choix entre des manières différentes de supputer le temps. Voyons les décisions du S. Siège à cet égard. Elles sont citées dans le Code, en note au c. 33.

La réponse de la S. C. R., *Missalis romani*, 18 sept.-2 nov. 1634 ne présente guère d'intérêt pour le débat. Il s'agissait de savoir comment il fallait comprendre la rubrique qui ne permet de célébrer qu'à partir d'une heure avant l'aurore, dans les pays où, pendant une partie de l'année, il n'y a ni aurore ni crépuscule. Passons.

En 1873, le maire de Naples avait décidé que les horloges publiques indiqueraient l'heure d'après le temps moyen de Rome, assez différent du temps vrai de Naples. L'archevêque posa à la S. Pénitencerie le doute suivant : « Vu les circonstances exposées, les fidèles peuvent-ils ici à Naples pour l'observance du jeûne naturel et les autres obligations ecclésiastiques, s'en tenir aux horloges marquant les heures selon le temps moyen de Rome, ou bien *doivent-ils* suivre celles qui l'indiquent selon le temps vrai de Naples? » Responsum. « S. Paenitentiaria, mature perpensis expositis, Rmo in Xo Patri S. R. E. Cardinali archiepiscopo Neapolitano respondet : *Ad primam partem affirmative; negative*

ad secundam (1) ». Le rédacteur des *Acta Sanctae Sedis* en conclut que la S. Pénitencerie *impose* l'heure officielle. Du texte, pris en lui-même, nous paraît résulter la liberté laissée aux fidèles, à moins que les considérants non publiés aient attaché une portée particulière à l'expression « *doivent-ils* suivre » soulignée dans la requête. Dans ce cas : « ils ne doivent pas » seraient une prohibition, non l'expression d'une permission.

L'interprétation des *A. S. S.* sembla d'abord confirmée par la réponse de la S. Congr. des Rites, du 7 août 1875.

Dub. IX. « An tam pro recitatione officii divini, quam pro ieiunio naturali ante communionem praescripto, vel etiam pro abstinentia a carnibus aut lacticiniis diebus ieiunii, conformare quis possit tempori dicto medio aut iuxta proprium placitum tempori vero vel medio, ita ut aliquando uni, aliquando alteri adhaereat? » Ad IX. « Standum publicis horologiis » (2). Voilà qui coupe court à toute hésitation ; il n'existe qu'une supputation du temps, celle qu'indiquent les horloges publiques. En cas de divergence, on recourra à la solution donnée par les Moralistes qui assimilent une bonne horloge à un Docteur sûr pour résoudre le doute de fait.

Il faut croire que cette réponse ne satisfit point et parut contredire celle de la S. Pénitencerie, car le 29 novembre 1882, celle-ci est de nouveau interrogée : « Utrum ubi horologia adhibentur tempori medio accomodata, ipsis sit standum tum pro onere divini officii solvendo, tum pro ieiunio naturali servando ; vel debeat quis, aut saltem possit, uti tempore vero? » R. « Fideles in ieiunio naturali servando, et in officio divino recitando, sequi tempus medium posse, sed non teneri » (3). — Nous sera-t-il interdit de voir dans ce

(1) *Resp. S. Paen.* 18 iun. 1873. *A. S. S.*, t. VII, p. 399. — (2) S. R. C., *Clodien.* 7 aug. 1875. Decr. auth. 5622. — (3) *S. Paenit.*, 29 nov. 1882. — *Coll. P. F.*², n. 1580.

document une interprétation de la réponse du 18 juin 1873, dans le sens de la liberté? On remarquera le caractère général de la solution : « sequi... posse, sed non teneri, » sans distinction, ni restriction; mais on n'y parle que de deux préceptes, dont la coïncidence n'offre guère de difficultés.

Le 22 juillet 1893, on demande à la S. Congr. du Concile, si les prêtres en Allemagne *peuvent* se régler sur l'heure *officielle* pour la récitation privée des Vêpres et l'anticipation des Matines. R. *Affirmative*(1). — Entretemps la S. Congr. des Rites va se conformer aux décisions des autres Dicastères romains. A cette question : « Utrum hora recitandi Matutinum annumerari queat indiscriminatim ex meridiano circulo locali, aut ex meridiano circulo officialis dicto Greenwik, qui quidem anticipat horam circuli localis per tertiam horae partem plus minusve? » la S. C. R. répond le 12 mai 1905 : « ad 3. Ad libitum(2). »

On pouvait dès lors poser la question qui divise aujourd'hui les Commentateurs du Code. Quand le S. Siège permet de suivre pour l'observance de certaines lois ecclésiastiques différents systèmes horaires, peut-on suivre le *même* jour des horaires différents pour les différentes lois? Puis-je, après avoir mangé un pistolet fourré à minuit et quart (heure estivale) célébrer la messe un vendredi et le soir achever mon bréviaire à minuit et demie (heure d'été)? Si étrange que cela paraisse, nous ne trouvons la question *ainsi posée* (avant le Code) que dans un cours lithographié du R. P. Vermeersch. Les autres auteurs confondent cette question avec une autre, toute différente : « Puis-je, pour diverses obligations, suivre en même temps deux horloges qui marquent des heures différentes? » Or, ces deux questions n'ont rien de commun.

(1) S. C. C., *Treviren.*, 22 iul. 1893. — *Coll. P. F.*², n. 1842.
(2) S. R. C *Placentina in Hispania*, 12 maii 1905. — *Coll. P. F.*², n. 2215.

— Dans la seconde — et c'est la seule que traite Lugo (1) auquel on nous renvoie toujours — il s'agit de l'usage simultané de deux probabilités contraires : dans la première, il s'agit de fixer la portée exacte d'une liberté accordée par un texte formel. La seconde question se pose à propos d'un *système horaire unique*, la première à propos d'un *concours de systèmes différents*, dont le Législateur permet librement l'usage. Nous pouvons donc affirmer qu'il n'y a pas, sur cette première question, *la seule qui nous occupe*, interprétation donnée par des auteurs approuvés, encore moins une opinion commune.

II

Nous voici amenés à la législation du Code.

« *In supputandis horis diei standum est communi loci usui ; sed in privata Missae celebratione, in privata horarum canonicarum recitatione, in sacra communione recipienda et in ieiunii vel abstinentiae lege servanda, licet alia sit usualis loci supputatio, potest quis sequi loci tempus aut locale sive verum sive medium, aut legale sive regionale sive aliud extraordinarium* » (c. 33, § 1).

Ce canon apparaît immédiatement comme une extension, une généralisation des réponses antérieures du S. Siège. Si l'on entend avec nous la réponse de la S. Pénitencerie du 18 juin 1873 dans le sens de la liberté, le c. 33, § 1 ne fait que la reproduire en énumérant les lois pour lesquelles le S. Siège permet d'opter entre les différents systèmes horaires.

Par cette énumération même, l'attention des commentateurs a été de suite attirée sur certains conflits apparents qui allaient particulièrement se produire entre 11 heures du soir et 1 heure du matin. Les exemples ne manquent pas ; il y en a qui deviennent classiques. — Voici la question sous sa forme la plus simple et la plus aiguë. C'est en été, à Bruxelles, un vendredi, à minuit, heure légale. — Puis-je

(1) *De Eucharistia*, III, 15, nn. 47, 52, 53.

faire gras, parce que le vendredi (temps légal) est terminé et communier ou célébrer quelques heures plus tard, parce que je suis à jeun depuis minuit, temps local moyen?

Deux réponses sont en présence : La première négative, soutenue entre autres par Maroto (1), M. Leroux dans la *Revue ecclésiastique de Liège* (2), *l'Ami du clergé* (3), en termes assez sévères pour l'opinion opposée. Celle-ci a comme patron principal le R. P. Vermeersch (4). L'*Ami du Clergé* nous apprend qu' « une revue religieuse d'Outre-mer » combat son sentiment avec véhémence. Dans une consultation qu'il veut bien nous envoyer, le R. P. Vincent Mercier, O. P., professeur à Ryckholt (Limbourg hollandais) soutient avec de bons arguments la solution la plus favorable aux fidèles.

Voici la thèse de l'*Ami du Clergé* : « Nous accordons que le *Codex* permet de choisir « *disiunctive* » son minuit pour l'un quelconque des cas énumérés; nous nions qu'il permette de choisir *coniunctive* (simultanément) deux minuits différents pour deux préceptes *consécutifs*, parce que pareil choix alors nous paraît impliquer contradiction ». L'auteur appellerait volontiers *minuit canonique* « la coïncidence, au milieu de la nuit, de deux préceptes dont l'un cesse à l'instant où l'autre commence d'obliger » (p. 200). Le système adverse est appelé celui de l' « heure neutre » ou de la « zone neutre », peut-être parce que le R. P. Vermeersch a parlé d'un « tempus neutrale », que le canon 33 permettrait pratiquement d'attribuer indifféremment à l'un où à l'autre des deux jours qui se suivent. Nous croyons que le R. P. Vermeersch tient à cette expression qui répond à une réalité et la caractérise assez bien. Malgré l'autorité du savant canoniste, nous ne recourrons ni à la conception,

(1) *Institutiones iuris canonici*, I, n. 258. — (2) *Rev. Eccl. Liège* XI, (1919-1920), p. 164. — (3) Mars 1923, p. 200, ss. — (4) *Epitome iuris can.*, I,94. — *Theol. mor.* I, 371.

ni à l'expression de « tempus neutrale ». Car, si l'expression « temps neutre » répond aux effets du concours des systèmes horaires, la conception d'une « zone neutre » qui ne fait strictement partie d'aucun jour nous paraît inutile et même nuisible.

Inutile, car le R. P. Vermeersch prouve fort bien, sans elle, son interprétation, en s'appuyant sur le texte seul de la loi; dangereuse, parce qu'elle prête le flanc à ces applications d'*apparence* absurde. Cela permet aux adversaires de plaisanter sur « un minuit qui n'est pas minuit », « une fin de journée qui n'est pas le commencement d'une autre », « un intervalle de temps qui simultanément dans notre pensée appartient à deux journées distinctes, c'est-à-dire à *aucune*. » Contradiction *apparente*, car l'*Ami du Clergé* admet qu'ici tout dépend de l'intention du Législateur. Contre la « zone neutre » (1), nous avons un autre grief; en concentrant l'attention sur les coïncidences étranges qui se produisent entre les deux ou trois minuits différents, elle fait oublier les nombreuses applications du c. 33 où ces coïncidences ne se produisent pas, applications où le sens commun n'est nullement heurté.

Il suffit de poser nettement la question, non pour la résoudre, mais pour voir que l'interprétation, proposée par le R. P. Vermeersch, est très solidement fondée sur le Code et le droit antérieur, dès lors, plus que probable. Pouvons-nous affirmer que le législateur a voulu permettre le même jour l'usage simultané de différents systèmes horaires, quand il s'agit de lois différentes? Nous répondons : Oui, 1° si le Code autorise cet usage sans restriction, ni distinction; 2° si cet usage n'implique pas contradiction et que 3° cette

(1) Notons que le P. Vermeersch s'exprime ainsi : « ... Videtur nobis legislator, pro variis istis actionibus seu officiis, tempus induxisse commune inter duos dies vel duas diei partes, quod, *quasi neutrale*, utrique diei vel parti diei tribui possit » *Epitome*, I, 94.

interprétation ne soit pas contraire à l'interprétration autorisée et constante d'un texte semblable antérieur. Or :

1° Il suffit de lire le c. 33, § 1 pour constater qu'il ne contient ni restriction, ni distinction. Dans leurs réponses antérieures, les Congrégations n'ont jamais ajouté *disiunctive* ou toute autre restriction à la liberté de choisir entre le temps officiel et un autre pour la récitation privée de l'Office divin et l'observance du jeûne ou de l'abstinence.

2° L'usage simultané de deux systèmes horaires n'implique, dans cette interprétation, aucune contradiction.

En faisant gras le vendredi soir immédiatement après minuit (heure estivale), tout en gardant l'intention de communier quelques heures plus tard, je n'affirme pas qu'il est minuit et pas minuit, que le vendredi est terminé et le samedi pas commencé : ce qui serait absurde et contradictoire.

Je constate que le vendredi légal est terminé, que le Code me permet de limiter au vendredi « légal » l'obligation du maigre et j'use de cette autorisation. Jusqu'ici personne ne songe à me blâmer. A 8 heures du matin, il est certain que e suis à jeûn depuis minuit (temps vrai ou moyen) ; le Code affirme que ce jeûne suffit pour se présenter à la Sainte Table. Et c'est tout.

La simultanéité de plusieurs « temps » ou systèmes horaires ne dépend pas de moi ; je puis la constater et l'affirmer sans contradiction. La liberté de me régler d'après l'un ou l'autre système pour l'abstinence et le jeûne eucharistique est formellement concédée par le c. 33, § 1 ; je le constate et j'en usé.

« Mais vous éludez une des deux lois par une casuistique choquante ! » Pardon ! on n'élude pas une loi qui n'existe pas. Or, c'est précisément son existence qui est en question ; je la nie en me basant sur un texte clair et mon contradicteur l'affirme, à mon avis, sans la prouver. Je ne fais *aucune casuistique*, ni répugnante, ni choquante, ni autre : je cons-

tate deux faits que tout le monde doit constater, la coexistence d'une heure légale fictive avec une autre heure plus ou moins vraie et l'existence d'un texte de loi qui autorise, sans restriction explicite, leur usage dans différents cas.

En raisonnant ainsi, *sans faire usage d'une « zone neutre »*, comment peut-on affirmer : « il est logique de conclure... que l'on peut manger de la viande pendant une heure de la nuit entre le vendredi et le samedi des Quatre-Temps »? On se tire, ma foi, sans peine de ce que notre honorable contradicteur appelle « un mauvais pas ». Il est minuit et un quart (heure estivale). Le *vendredi légal* est terminé et le *samedi légal* a commencé; le *vendredi moyen ou vrai* n'est pas encore passé et le *samedi moyen ou vrai* est encore inexistant. Que j'adopte l'heure estivale ou l'heure moyenne ou l'heure vraie, le précepte de l'abstinence est en vigueur puisqu'il s'étend au moins sur tout le temps qui appartient, *dans n'importe quel système horaire*, à l'un des deux jours. Cela paraît fort simple. Car nous avons repoussé ces affirmations étranges et contradictoires : « il est minuit et il n'est pas minuit », etc. Nous ne les admettons qu'avec une distinction qui supprime la contradiction : il est minuit passé d'après l'heure légale (heure estivale), et il n'est pas minuit, d'après le temps moyen ou vrai. Peut-on dire : « C'est bien *affirmatio et negatio eiusdem de eodem secundum idem?* »

3° Notre interprétation ne modifie pas le droit antérieur, exprimé soit par un texte de loi, soit par le sentiment commun des Docteurs.

Qu'aucun texte de loi antérieure ne s'y oppose, nous l'avons montré ci-dessus. Nous attendons qu'on nous cite les auteurs approuvés qui ont interprété autrement les réponses de Rome. Si tel ou tel l'a fait, il s'est appuyé uniquement sur l'analogie avec le cas du doute issu des indications divergentes de plusieurs horloges. L'argument est dénué de toute valeur; nous l'avons montré plus haut.

Mais le sens commun ne répugne-t-il pas à pareille solution? Un profane trouvera d'abord la chose étrange, c'est certain. Mais quand on lui aura expliqué que l'Église, devant cette multiplication de systèmes horaires, laisse chacun libre d'appliquer à telle ou telle obligation le système de son choix, il ne verra plus dans les coïncidences de la zone, dite neutre, que des *cas-limites* singuliers, comme en présentent tant de lois humaines. S'il fallait supprimer de la jurisprudence civile ou ecclésiastique toutes les solutions exactes, mais déroutantes pour la simplicité et l'ignorance du profane, il faudrait aussi supprimer la plupart des lois qui contiennent des déterminations *quantitatives* de temps, d'argent, de peine, etc.

Nous espérons répondre un jour plus complètement aux objections qu'on tire parfois des actes posés « in fraudem legis ». Aujourd'hui, deux mots suffiront. Toute loi humaine, même ecclésiastique, n'est pas comme la loi morale, purement et simplement bonne pour chaque individu en toute circonstance, de sorte que tout acte qui n'y est pas conforme soit moins bon que son contraire. Quand quelqu'un cherche à s'y soustraire légitimement, il faut toujours voir le mobile qui le pousse. Si celui-ci est honnête, la moralité du sujet reste intacte, pourvu qu'il ne sorte pas des limites réelles posées par le Législateur, telles que les détermine une interprétation correcte de la loi. Ajoutons qu'on n'*élude* pas une loi, au sens défavorable du mot, quand on se met légitimement dans des conditions où elle n'oblige plus.

J. Creusen, s. i.

Sur l'abus de la mystique

NOTE DE LA RÉDACTION. — Avec une parfaite courtoisie le R. P. Lekeux nous a offert de publier ici-même la riposte qu'il avait préparée à l'article « L'abus de la mystique. » Malgré quelques expressions trop vives et qui, par delà les idées pourraient atteindre la personne d'un collaborateur, nous consentons volontiers à publier ces pages. Le P. Charles nous en a lui-même prié. Avec la réponse qu'il leur fait, nos lecteurs jugeront sans doute que la discussion est close. C'est aussi l'avis de la Rédaction.

Le R. P. P. Charles, S. I. a publié, dans le numéro de Mai de la *Nouvelle Revue Théologique*, un article « Sur l'abus de la mystique », à l'effet de nous avertir d'un danger : celui d'une réaction anti-mystique que pourraient provoquer les contrefaçons, aberrations et illusions pieuses des faux dévots.

Cet article, qui contient beaucoup de choses excellentes, laisse néanmoins une impression pénible. L'auteur a négligé une précaution qui était essentielle en une matière si délicate : c'était de faire ce départ qu'il juge lui-même si nécessaire entre la bonne et la mauvaise monnaie. Or rien ne ressemble plus à la vraie monnaie que la fausse ; et à laisser entendre qu'il y en a tant de fausse, on risque de les déprécier toutes les deux. Ces procédés sont dangereux. On « ne critique rien », mais on nasarde tout. Cette ironie continue, qu'on le veuille ou non, jette le discrédit sur la mystique (le lecteur est si prompt à généraliser si on ne lui met d'abord les choses au point), et en fin de compte la malheureuse apparaît, affublée du manteau blanc, opposée à cette religion rude et âpre du devoir qui semble être aux yeux de l'auteur la seule forme acceptable de la piété.

Cette impression dépasse certainement les intentions du P. Charles, mais de fait c'est celle que ces lignes ont produite sur beaucoup d'esprits. Les adversaires de la mystique y ont trouvé leur compte, et d'autre part des âmes sainement, authentiquement mystiques, se sont senties atteintes. J'en ai

fait personnellement la constatation en maintes rencontres durant ces derniers temps. Voici entre autres ce que m'écrit une personne qui n'a rien d'une fausse dévote : « J'ai lu l'article du P. Charles. Il est cruel... Il me semble qu'il y a certains sujets auxquels on doit épargner l'ironie. Il flagelle des erreurs, je le veux, mais elles touchent de si près à Lui ! » Je ne sais si tout le monde saisira la délicatesse de pareil sentiment, mais le fait est que le persiflage du R. P. Charles est blessant pour ceux qui aiment. De grâce, « ne jouons pas avec cette chose très sainte et très haute qu'est la mystique ».

Ce qui est grave, c'est que cette confusion jette le doute dans ces âmes pieuses. Il ne faut pas oublier que le grand nombre sont seulement en route vers la contemplation parfaite, et que souvent, chez elles, le faux se mêle encore au vrai. Il convient de ménager ces âmes de bonne volonté, elles ont tant besoin d'être encouragées, dirigées, éclairées, et c'est à elles surtout que ces généralisations intempestives peuvent être préjudiciables. C'est un peu comme ces vulgarisations de médecine qui décrivent certaines maladies pour faire vendre des drogues : l'imprécision du texte fait que tout lecteur quelque peu tributaire de l'imagination et tant soit peu souffrant se reconnaît les maladies décrites et se découvre des symptômes inquiétants auxquels il n'avait jamais songé. Et voici que les bonnes âmes, mises en peine par le diagnostic collectif du P. Charles viennent à leur directeur avec cette question angoissée : « Est-ce que je ne suis pas, moi aussi, une fausse mystique? Est-ce que tout cela serait de l'illusion? Alors quoi? » ...

L'article peut, à ce point de vue, faire du tort à certaines âmes. C'est ce qui m'a porté à écrire ces lignes, non pas pour l'attaquer, mais pour le compléter, en tentant cette mise au point qui lui manque et qui eût neutralisé l'influence regrettable que je viens de signaler.

Voyons, de quoi s'agit-il? De démêler le vrai du faux. Et

donc, où est le critère qui permettra d'opérer ce triage?

Il n'est pas bien difficile à découvrir. La vie mystique n'est autre que la vie de l'amour — à condition de donner à ce mot son sens plein : une âme mystique est une âme *amoureuse de Dieu*. Quelle que soit d'ailleurs la définition que l'on donne de la contemplation, tout le monde convient avec S. Thomas, que l'amour en est à la fois le principe moteur et le terme (1). Or, autant les idées demeurent confuses sur le côté intellectuel des phénomènes mystiques, autant l'amour est chose connue et aisément discernable; autant la valeur du premier est sujette à caution, autant nous sommes certains que le second est nécessairement chose bonne et agréable à Dieu. Et donc c'est là, dans l'amour de Dieu, que nous devons chercher cette marque très sûre d'authenticité en matière de mystique : tout ce qui procède de l'amour de Dieu ou y conduit est de bonne et saine mystique — tout ce qui vient de l'amour-propre ou nourrit l'amour-propre est de la contrefaçon. Le principe est sûr, et il est général. Appliquez-le — avec un grain de psychologie — à n'importe quelle manifestation de vie intérieure, c'est lui qui vous permettra d'en apprécier la valeur.

Prenons un exemple : soit à distinguer les vraies larmes d'amour d'avec les fausses.

L'âme qui aime Dieu tend de tout son désir à trouver son Bien-Aimé et à s'unir à Lui. Et quand Il vient, quand Il se donne à elle dans un divin baiser, elle est étreinte d'une émotion intense, et elle se trouve tellement submergée par la joie, terrassée par l'amour, que les larmes, spontanément, jaillissent des yeux. Ces larmes n'ont pas été cherchées, seul l'amour, l'union d'amour l'a été. C'est là un phénomène purement passif : l'âme n'a été active que pour trouver Dieu.

Le but du faux mystique est, non pas d'aimer ni de s'unir à Dieu, mais de verser des larmes d'amour : cet accident est

(1) 2ª 2ªe, q. CLXXX, a. 7, ad 1um.

la fin de son oraison et de tout son effort. Il aime ses larmes, par « sensualité spirituelle », par vanité, par complaisance de soi-même, toutes choses qui se résument dans l'amour-propre.

Pour y arriver, il se bat les flancs, à grand renfort de nerfs et d'imagination, pour exciter en lui des sentiments qui imitent l'amour. Il lui suffit parfois d'un simple regard jeté sur lui-même, sur son avancement dans les voies spirituelles et sur l'admiration que, dans son esprit, ses états doivent provoquer en autrui. Et tout ému par ce travail intensif et ces égoïstes considérations, il déclanche un attendrissement dont lui-même est l'objet et qui est une parodie de l'amour : il pleure, et il en est heureux, et il l'est surtout si ses voisins ont pu s'apercevoir de ses larmes. Dans ce processus, c'est l'amour, l'amour singé, qui est le tremplin de la crise de larmes, il sert de moyen à une fin égoïste. Déviation monstrueuse de l'amour : Dieu est employé comme instrument d'un plaisir d'amour-propre. C'est là le faux mysticisme.

On pourrait analyser de même toute autre manifestation de vie mystique. Chaque fois le classement se fera suivant qu'apparaîtra l'un ou l'autre de ces caractères : amour de Dieu ou amour-propre.

Et il se trouve que la plupart des pratiques que le R. P. Charles fustige avec tant de verve peuvent être excellentes si elles sont bien comprises : comme les langues d'Esope, elles sont, selon le cas, la meilleure ou la plus détestable des choses. Le R. Père sera d'accord avec moi pour l'affirmer, et je ne lui reproche pas d'avoir dit le contraire, mais de l'avoir laissé supposer dans son article qui a trop les allures d'un pamphlet. Et je crois qu'il est bon, pour en corriger l'impression, de dire, toujours d'accord avec le R. P. Charles, aux âmes pieuses qu'il a découragées, qu'elles ne sont pas nécessairement des dévotes « à demi délirantes » parce qu'elles écrivent des notes intimes, portent au doigt un anneau et aiment à s'appeler

Marie de Béthanie, et qu'il reste très beau de s'offrir en hosties encore que cela leur laisse une foule de défauts, et qu'il est souvent profitable de chercher dans l'intuition de l'amour la règle de sa conduite, et qu'en tout cela elles sont dans la bonne voie si la tendance qui dirige ces choses est l'amour de Dieu ou le désir de trouver Dieu ou de L'aimer plus fort et plus facilement.

Je ne vois même pas pourquoi ce prédicateur, s'il l'a fait dans les formes voulues, aurait eu tort d'engager en bloc son jeune auditoire à ces pratiques pieuses qui ne sont qu'une des formes de « l'exercice de la présence de Dieu » recommandée, et précisément aux débutants, par de graves auteurs qui ne pèchent certes pas par abus de mystique.

Mais l'illusion, dira-t-on, et les dangers de l'imagination ! Pense-t-on vraiment que ces dangers soient si considérables ? Ne sait-on pas que toute connaissance que nous avons de Dieu est obtenue par l'intermédiaire des facultés naturelles, et que si nous voulons Le voir, L'entendre et Le goûter, c'est notre âme que nous devons interroger, notre esprit et notre imagination ? « Je vous connais, mon Dieu, dit excellemment saint Augustin, non pas dans votre divine essence, mais seulement dans le miroir de cette intelligence que vous m'avez communiquée... non pas comme vous êtes en vous-même, mais comme vous êtes et comme vous opérez en moi par votre grâce (1) ».

Alors, quel mal voit-on à se représenter Dieu, à écouter sa voix, à vivre sous son regard, à « faire comme si » on Le percevait directement ? La puérilité de certains procédés ? Qu'importe, s'ils font du bien et s'ils conviennent à ceux qui les emploient ? La fatigue de l'esprit ? Elle est facile à éviter. Le danger de croire que cela est immédiatement divin ? Rien de plus aisé au directeur que de mettre les choses au point — si lui-même n'est pas aveugle. — Et à cela près d'ailleurs,

(1) *Solil.* c. XXXI.

puisqu'au fond cela *est* divin, et que Dieu *est* là, en vérité, et que c'est l'Esprit saint qui travaille ainsi dans l'âme, qui la dirige, qui lui fait former ces concepts et ces imaginations, aussi longtemps qu'elle est conduite par l'amour et qu'elle agit sous le souffle de cet Esprit d'amour.

Le mode plus ou moins immédiat dont l'âme perçoit Dieu n'est pas le critère de valeur en matière mystique, mais bien la façon dont elle L'aime (à moins de dire que l'âme mystique perçoit Dieu « par l'amour », ce qui est vrai). Et le danger n'est pas dans l'illusion de l'esprit mais dans celle du cœur : c'est que ces âmes tirent vanité des grâces qu'elles reçoivent, qu'elles s'y attachent et les provoquent pour elles-mêmes, au lieu de chercher Dieu ; et nous revenons ainsi à notre critère fondamental : amour de Dieu ou amour-propre.

Ce qui complique le problème de la direction spirituelle, c'est que dans les débuts, et parfois même longtemps, ces deux éléments se trouvent combinés en des alliages de taux divers : l'on ne passe pas d'un coup de l'égoïsme à l'amour pur. Telle âme pousse vers Dieu de très purs soupirs d'amour, qui l'instant d'après — ô fragilité de notre être déchu ! — se complaira dans la jouissance de sa dévotion ; chez telle autre la vanité aura été une des causes mobiles d'une émotion qui ensuite, de par la pente acquise, s'achèvera dans l'amour du Christ ; les larmes d'amour, plus au moins pures, sont de qualités diverses ; et bien souvent le recueillement spirituel s'entretient à la fois par le désir de trouver Dieu et par le souci de son propre perfectionnement. Il faudrait être bien piètre psychologue pour méconnaître ce dualisme revêche. Que fera alors le directeur prudent ? Il se gardera de couper l'arbre à cause des parasites, au lieu d'abattre il émondera. Sagement, il admettra ce pis-aller comme matière première, s'attachera à séparer le bien du mal et à réduire ceci sans atteindre cela.

Ce travail est très délicat — et faut-il dire que bien

souvent des notes écrites y seront très utiles si elles sont demandées avec la prudence voulue ? — cela exige beaucoup de doigté, d'expérience, et de patience aussi, et ce n'est pas un mouvement de mauvaise humeur qui résoudra le problème.

Il ne suffit pas davantage de « confronter les âmes avec le devoir quotidien ». Non, ce n'est point là la meilleure façon de conduire les âmes — et en tout cas pas toutes les âmes — ni le moyen le plus sûr de les contrôler. C'est quelque chose, c'est nécessaire, mais ce n'est pas tout — et ce n'est pas l'essentiel en fait de direction spirituelle. Cette méthode empirique et extérieure est vraiment trop simpliste quand il s'agit de guider une âme, de discerner, d'examiner, de coordonner les fils multiples de ce complexe écheveau. Sans doute, une mystique sans vertus serait plus que suspecte, mais je connais d'autre part des hommes d'une fidélité scrupuleuse à leurs devoirs d'état et qui sont de parfaits égoïstes. Sans doute il faut confronter les âmes avec le devoir, mais sans oublier que l'acte extérieur ne vaut qu'en raison de son principe, et que c'est donc au nom de l'amour qu'il le faut exiger, et en fonction de l'amour qu'il le faut contrôler.

La direction parfaite applique le dogme par la psychologie, vivifie la vie de la foi par celle du sentiment, contrôle les vertus par l'analyse interne. Cela n'est ni protestant ni moderniste, mais seulement raisonnable. Le médecin, devant un « cas », ne se contente pas de voir si l'appétit est bon et les selles régulières : il ausculte, interroge les organes, tâche de découvrir la source intime du mal, et alors seulement se prononce et agit. Ce que doit faire le « médecin spirituel », c'est sonder l'âme dans ses replis profonds, c'est remonter, par toutes ses manifestations extérieures, à la source même de son activité : et c'est de là, de cette position centrale, qu'il pourra, avec sûreté, juger, diriger, canaliser toute cette activité. Discerner l'amour et mettre l'amour à cette source, amener l'âme à aimer Dieu, voilà son rôle : cela fait, tout

sera fait. *Ama et fac quod vis :* pour augmenter le rendement, améliorez le moteur. Et donc la meilleure méthode en matière de spiritualité est de faire tendre les âmes vers la vie intime de l'amour, c'est-à-dire vers la vie mystique.

« Théories capiteuses, enchantement d'un beau rêve, piété au visage de jeune fille recueillie », dira-t-on. Et pourquoi pas? Nous savons bien que l'amour est capiteux et qu'il est un beau rêve, mais nous savons que c'est cette ivresse qui a fait les saints, et que ce rêve très doux — ils nous le diraient bien — est la seule réalité vivante. Et que la piété chrétienne prenne un visage de jeune fille recueillie, je ne vois rien en cela que de très aimable et de très orthodoxe. A côté des tonnerres il y a les cithares, à côté de saint Jérôme il y a sainte Agnès, et il se fait que c'est précisément dans les séductions ineffables de son amour mystique que cette suave épouse du Christ a trouvé l'héroïque énergie du martyre.

Non, ces choses ne s'opposent pas entre elles; mystique et ascétique, dévotion du cœur et dévotion du devoir s'appellent et se complètent. Ce qui fait que la méthode mystique est la plus sûre et la plus profitable, et la seule complète, c'est que la vie mystique suppose d'une part, comme assise nécessaire, le renoncement et la fidélité aux devoirs quotidiens, que d'autre part elle donne à l'âme une merveilleuse facilité pour se mieux oublier et porter les vertus jusqu'à la sainteté, et que seule enfin elle infuse à ces vertus la perfection de l'amour.

Une ascèse sans mystique est une religion tronquée, et plus le devoir est âpre et pénible, plus il a besoin d'être soutenu par une vie intérieure intense.

Si les congrégations enseignantes subissent une crise de recrutement, n'est-ce pas pour une grosse part parce qu'on les a tellement poussées à l'action intensive sans assurer en même temps ce progrès intérieur, et même au détriment de

celui-ci? Qu'elles reprennent leur ferveur, qu'elles comprennent que pour elles aussi « une seule chose est nécessaire », et les âmes pieuses, constatant qu'on y peut mener aussi bien qu'au Carmel une vie d'union à Dieu, leur rendront leurs suffrages.

C'est cela qu'elles demandent à la vie religieuse. C'est là d'ailleurs le secret tourment de toute âme humaine, puisque la destinée de tout homme est de devenir amoureux — et amoureux de Dieu, seul objet véritable de son amour, seul repos de son cœur. Tout homme porte en soi le germe de la vie mystique, et encore que ce germe soit en général bien atrophié et plus encore étouffé, le nombre est bien plus grand que ne le pensent certains, des âmes dans lesquelles il pourrait s'épanouir — si seulement il trouvait le bon jardinier.

Non, le danger n'est pas aujourd'hui dans l'abus de la mystique. Notre époque plus que toute autre a besoin de vie mystique, parce que l'esprit moderne est au fond cruellement altéré de vérité et d'absolu et que les âmes modernes sentent la nostalgie de cette vie-là qui est la seule complète. C'est là l'autre grand facteur qui pousse tant d'âmes vers les ordres contemplatifs, et nous n'avons qu'à nous en féliciter. Il importe d'encourager un mouvement qui se dessine si impérieusement parce qu'il est un signe des temps et qu'il contient les promesses de l'avenir. Que de ce foisonnement de vie mystique procède un développement anormal « du genre autobiographie pieuse », quoi d'étonnant, à une époque surtout où l'on écrit et imprime plus que jamais? Qu'il ne soit guère cultivé que par des femmes, cela n'a rien qui me scandalise quant à moi, quand je compare le nombre d'âmes pieuses que je trouve dans l'un et l'autre sexe : c'est une justice que saint Jérôme rendait déjà aux femmes de son temps(1).

(1) Epist. LXV, *ad Principiam virginem* : 1, 2.

Tâchons plutôt de les imiter sous ce rapport. Que ce foisonnement s'accompagne d'une recrudescence proportionnelle de faux mysticisme, quoi d'étonnant encore une fois? Plus il y a de produits, plus les déchets seront considérables. Il faut s'y résigner, et je ne vois pas que la proportion soit rompue de nos jours ni qu'il faille emboucher la trompette d'alarme.

Le vrai danger le voici : c'est que ceux qui sont chargés de diriger les âmes selon les besoins des temps, ne se trouvent au-dessous de leur tâche, c'est que des prêtres, par l'emprise de « l'hérésie des œuvres », ou par un secret mépris de choses qu'ils ignorent et qu'on a trop souvent décriées, n'entravent ces âmes au lieu de les pousser tout en les corrigeant. Et ce danger existe : trop peu de prêtres sont aptes à la direction des mystiques. Il est profondément triste de voir des communautés de religieuses — et elles ne sont pas rares — traîner de longues années sans parvenir à avoir ce guide tant désiré, ce prêtre éclairé à la fois par l'étude et par l'expérience personnelle; il est inadmissible que des âmes mystiques, dans le monde, qui auraient tant besoin de pareil appui, puissent battre tous les couvents et toutes les cures d'une ville sans découvrir ce pasteur.

C'est ce mal que signalait S. E. le Cardinal Mercier quand, parlant aux aspirants au sacerdoce de la nécessité pour le prêtre de s'adonner à la contemplation, il leur disait :

« La société chrétienne souffre, à l'heure présente, d'une plaie dont les âmes les plus élevées gémissent : il y a, disent-elles, des confesseurs pour nous absoudre de nos fautes, il nous est bien difficile de trouver un directeur qui nous oriente vers Dieu, nous stimule, nous sanctifie.

La chose est-elle bien surprenante? On ne donne pas ce que l'on n'a pas (1) ».

(1) *A mes séminaristes*, p. 135.

Pour l'honneur du sacerdoce chrétien, que les prêtres ne se laissent pas devancer par ceux qu'ils doivent conduire. Qu'ils se rappellent qu'ils ont tous, par état, la vocation de la sainteté, et donc, plus que tout autre, les grâces de cette sainteté, qui ne va pas normalement sans la vie mystique. Soyons des prêtres dans toute l'ampleur du terme, soyons des saints et des guides éclairés, soyons nous-mêmes des mystiques : c'est le meilleur remède aux abus de la fausse mystique.

P. Martial LEKEUX, O. F. M.

MISE AU POINT

Nous aimons tous, en Belgique et ailleurs, le P. Martial Lekeux. Quand il demeure dans son cloître ou quand il en sort, pour affronter — pour provoquer — la tempête, il nous reste toujours très sympathique. C'est entendu.

Dans le cas présent quelques brèves remarques pourront suffire. Je me réserve de traiter le sujet plus à fond dans un travail indépendant.

1. L'article que le P. Lekeux incrimine ne contenait aucune allusion à sa personne ou à ses écrits. Sa *réponse* n'était appelée par rien, sinon par son zèle d'apôtre. Cette noble origine ne l'empêche pas malheureusement d'être un vaste contre-sens. Je n'ai jamais voulu discréditer la mystique ni décourager les âmes délicates. J'ai dit et redit expressément le contraire. J'admire comme tous ceux qui les ont lus les commentaires de Mgr l'évêque de Bruges sur Ruysbroeck, par exemple. Appeler mes critiques du *persiflage*, dire que je *nasarde* tout, que j'*ironise* à jet continu, que je suis *blessant pour ceux qui aiment*, me représenter comme un satirique assez frivole, s'amusant aux dépens des choses saintes et dédaigneux des grâces d'oraison, c'est être plus qu'offensant, c'est être injuste. Qu'on me pardonne de le dire sans ambages et de m'en plaindre en public. Il serait plus

élégant de ne pas laisser voir que de pareilles agressions font saigner, mais ce serait moins vrai.

2. On me reproche de « flageller des erreurs qui tiennent de si près à Lui », c'est-à-dire au Dieu de Vérité. Grief au moins bizarre! Qu'est-ce qu'une erreur qui touche de près au Christ? Et son voisinage rend-elle cette erreur respectable? Les soldats du Calvaire et le soldat qui souffleta le Rédempteur le touchaient aussi de fort près; ils n'en étaient pas plus vertueux. Passons.

3. Au moment où on nous promet un « critère » qui distinguera le vrai du faux dans la mystique, il est assez étrange de nous dire qu'une âme vraiment mystique est une *âme amoureuse de Dieu*. Ces mots, même soulignés, sont bien les plus équivoques qu'on eût pu choisir. On ajoute que les idées sont choses confuses, mais que *l'amour est chose connue et aisément discernable*. Pareille affirmation laisse rêveur, et puisque le P. Lekeux, dans ce passage, cite S. Thomas, au sujet d'un point que personne ne conteste, qu'il nous permette de lui recommander la 1ª 2ae q. 112. a. 5. Il y verra que d'après le saint Docteur la *notitia experimentalis* de l'amour s'obtient *per exhibitionem operis*. Je n'ai rien écrit d'autre.

Dire aux gens qui doutent ou qui sont vraiment dans l'illusion, que le critère *aisé* c'est d'examiner s'ils sont amoureux de Dieu, c'est peut-être demander à un aveugle de corriger un dessin ou de juger une perspective. « Chercher dans l'intuition de l'amour la règle de sa conduite » est excellent, pourvu que l'amour soit sincère et clairvoyant. Or ces deux qualités peuvent parfaitement être disjointes et la droiture des intentions ne préserve pas des maladresses de direction. On n'a rien éclairé quand on nous a renvoyés à « un processus dans lequel l'amour, un amour singé, est le tremplin d'une crise de larmes ». Ni la phrase ni la pensée ne sont ici fort intelligibles.

4. Quel est donc le fou qui a parlé de « couper l'arbre pour l'émonder » ? Qui est ce théoricien utopiste qui a refusé « de se contenter d'un pis-aller » dans les débuts d'une entreprise? Qui donc a dit que « toutes les dévotes étaient à demi délirantes » ? Qui a dit qu'il suffisait de « confronter les âmes avec le devoir quotidien » sans s'occuper du principe de leur action? Je ne veux pas faire le délicat, bien qu'il soit assez ahurissant de voir tout à coup M. Purgon déboucher dans la mystique. Ce n'est qu'un manque de goût. Mais je me demande vraiment si le P. Lekeux a lu l'article qu'il caricature de pareille façon. Le procédé est des plus simples. Partout où j'ai parlé d'une condition nécessaire, il laisse entendre que j'ai parlé d'une condition suffisante; partout où j'ai cru devoir signaler un abus, il riposte qu'il y a, de la même chose, un usage excellent. « Quand on néglige son devoir d'état, la mystique devient suspecte ». J'ai écrit cela, ne me doutant pas qu'une vérité aussi antique pût soulever de l'émotion chez les âmes ni amener des consultantes éperdues chez leur directeur. Le P. Lekeux réplique : il ne suffit pas de s'acquitter d'une façon mécanique de son devoir d'état. Où ai-je dit cette sottise? Il ajoute moins heureusement qu'il connaît des hommes parfaitement égoïstes et qui accomplissent scrupuleusement leurs devoirs d'état. J'imagine que le P. Lekeux confond devoirs d'état et devoirs professionnels. Un égoïste parfaitement fidèle à tous ses devoirs de famille, à tous ses devoirs sociaux, est une pure contradiction. Or nos devoirs de famille et nos devoirs sociaux sont bien des devoirs d'état, et dans la phrase que mon contradicteur incrimine, je le disais assez clairement.

5. Un mot encore. Ce sera le dernier. Il ne me concerne pas personnellement. Je le dois aux âmes héroïques, que le P. Lekeux, inconsciemment, a calomniées. Il écrit que si les congrégations enseignantes passent par une crise de recrutement, c'est parce que « pour une bonne part » elles ont perdu

leur ferveur... « Qu'elles la reprennent... et les âmes pieuses... leur rendront leurs suffrages ». J'affirme que nos religieuses enseignantes n'ont pas mérité cette cruelle injure. On trouve que mes phrases ont peut-être blessé quelques dévotes, comment ne voit-on pas qu'un verdict aussi hautain, tombant sur nos admirables « enseignantes », est mille fois plus déplacé? Il n'y a pas en Belgique un seul curé pour me démentir. Ils savent bien ce que leur paroisse et ce que le pays et ce que la Sainte Église doivent au dévouement obscur des religieuses qui depuis cinquante ans tiennent l'école au village. Sans doute il y a des défaillances individuelles, chez elles comme chez les pures contemplatives, mais l'ensemble est admirable. *Opus Excelsi.*

Petites Sœurs de la Providence, Filles de la Croix, Ursulines, Annonciades, Sœurs de Notre-Dame, Sœurs de Sainte-Marie, Dames de Saint-André, Religieuses du Sacré-Cœur, vous qui dormez dans nos cimetières avec les centaines d'autres qu'on voudrait nommer ici, vous qui avez consenti à disparaître sans gloire dans le « devoir d'état », et qui pendant toute votre vie avez formé les mères d'aujourd'hui, non il n'est pas vrai que les âmes pieuses vous aient « retiré leurs suffrages ». Ces âmes-là ne seraient pas dignes de baiser vos humbles sandales. Il n'est pas vrai que vous ayez oublié « l'unique nécessaire ». Ceux qui parlent ainsi vous ignorent. Il est étrange que pour rassurer des pénitentes, angoissées, paraît-il, par un article écrit dans une Revue technique de Théologie, on s'avise de jeter le discrédit sur votre robe et l'inquiétude dans vos âmes. Continuez votre tâche. *Securus iudicat orbis terrarum.* Cette tâche s'est accrue dans des proportions formidables. Nous n'aurons pas le triste courage de vous en faire un grief. Vous avez dû ajouter l'ouvroir à la classe et le patronage à l'ouvroir et le dispensaire au patronage, sans parler de la bibliothèque et de la Congrégation et des Mères de famille et de l'orphelinat.

Vous n'avez pas voulu que l'enseignement catholique fût inférieur à l'autre et vous avez rendu plus intense votre préparation intellectuelle. La crise du service domestique a sévi chez vous comme partout; vous n'avez pas cru que ce fût un prétexte pour renvoyer vos enfants, et vous vous êtes chargées de toutes ces besognes autrefois mercenaires. Et parce que vous êtes dix fois trop peu nombreuses, vous voulez travailler dix fois plus, pour suppléer aux dévouements absents. Soyez-en bénies. Tous les dédains du monde ne monteront pas à la hauteur de la moindre de vos vertus, et tous nos remerciements et tous nos éloges sont ridicules. L'admiration profonde est silencieuse.

Continuez votre tâche sans récompense visible; au jour des rétributions vous n'aurez rien à envier à personne. Mystiques ou non, vous aurez fait de tout votre cœur l'œuvre de Dieu dans le prochain et vous aurez accompli le premier commandement en même temps que le second. Vous n'aurez pas eu le temps ni le goût d'écrire votre journal d'âme, mais vous aurez sauvé l'âme de tout un peuple et gardé la foi dans les milliers d'enfants dont vous aurez été la Providence. Vous n'aurez pas lu l'Aéropagite, mais vous aurez soigné les membres souffrants du Christ mystique, et ce n'est pas un mot mal compris et peut-être maladroit sur « l'hérésie des œuvres » qui vous empêchera d'être récompensées, avant nous, bien avant nous, *secundum opera*.

Et les vraies contemplatives ne se plaindront pas de ce qu'on ait vigoureusement rappelé que leur vocation sublime n'avait rien de commun avec les contrefaçons dolentes ou mièvres qui se réclament d'elle. Je n'ai envoyé spontanément mon article à personne, mais je sais des Carmels qui m'ont remercié de l'avoir écrit, et si le P. Lekeux le désire, je tiens à sa disposition un petit portefeuille d'approbations impressionnantes. Oui, sauvons la mystique, et donc délivrons-la de ce qui n'est pas elle. Pierre CHARLES, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Motu proprio sur les **facultés quinquennales des Ordinaires.** 20 avril 1923 (*A. A. S.*, t. xv (1923), p. 193).

PIUS PP. XI. — « Post datam instructionem et statutam normam pro facultatum quinquennalium concessione, complures Episcopi, sive singulatim, sive coniunctim, a Nobis enixe efflagitarunt, ne inolitus iam et vetustus mos mutaretur has facultates obtinendi unico folio typis impresso et ab uno Officio distribuendo. Gravamen enim esse sibi dicebant tot Officia adire, idque facere non posse nisi ope procuratorum et non sine incommodis atque dispendiis.

« Quae quidem omnia quum Nobis visa sint digna consideratione, ad gratificandum Episcopis et ad faciliorem ipsis reddendam suarum Ecclesiarum administrationem, praesentibus Litteris *motu proprio* et *certa scientia* statuimus et decernimus, ut in posterum facultates quinquennales, intra limites praefinitos et sub formulis exhibitis die 17 martii 1922, ab una Sacra Congregatione tribuantur, apud quam omnes Episcopi, non obnoxii iurisdictioni sive Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, sive Sacrae Congregationis pro Ecclesia Orientali, relationes suas dioecesanas deferre tenentur, hoc est a Sacra Congregatione Consistoriali. Ministri autem Sacrae Congregationis Consistorialis, saltem ante initium cuiuscumque quinquennii, a singulis S. Sedis Officiis requirent an in « facultatibus quinquennalibus » aliqua mutatio perficienda sit, eamque in formulis, quae distribuendae deinde erunt, adamussim introducent. Praesentibus valituris, contrariis quibusvis, etiam peculiari mentione dignis, non obstantibus.

« Datum Romae apud Sanctum Petrum, die xx mensis aprilis anno MCMXXIII, Pontificatus Nostri secundo ».

Le *motu proprio* du 20 avril 1923 nous ramène à la discipline antérieure au Code. Pour faciliter aux Évêques la demande des facultés nécessaires, il leur permet de s'adresser uniquement à

la S. Congrégation Consistoriale, avec laquelle ils entrent nécessairement en rapport à l'occasion de la visite ad Limina. Les fonctionnaires de la Consistoriale s'adresseront aux différentes Congrégations et à la Pénitencerie ; c'est le seul moyen de sauvegarder les avantages de la Constitution *Sapienti consilio* (29 juin 1908) qui réorganisa la Curie, d'assurer l'exactitude des formules et les transformations opportunes des indults quinquennaux. Car c'est d'eux seuls qu il s'agit. Chaque fois qu'un Évêque aura besoin d'un indult particulier ou qu'il transmettra les suppliques de ses diocésains, il devra s'adresser directement à la Congrégation ou au Tribunal compétents. — Pour saisir la portée du *motu proprio*, nos lecteurs n'ont qu'à se rapporter aux débuts du premier article écrit par M. le chanoine De Smet sur les nouvelles facultés matrimoniales (*N. R. Th.* 1922, p. 124). — Le *motu proprio* ne concerne pas les Ordinaires qui relèvent de la Propagande ou de la S. Congr. pour l'Église Orientale.

J. Creusen, s. i.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Confession de religieuses à l'intérieur du Couvent (c. 522).

Réponse envoyée par le secrétaire de la S. C. des Religieux à l'ordinaire d'Osnabrück le 1er déc. 1922(1).

Romae, die 1 Decembris 1921.

Illmc ac Rme. Domine. — Dubio ab Amplitudine Tua proposito huic S. Congregationi circa dispositionem can. 522 C. I. C. videlicet :

« Quomodo se gerere debeant religiosae, quae in propria communitate degentes ad suae conscientiae tranquillitatem, inscia antistita, adire velint confessarium ab Ordinario loci pro mulieribus approbatum? »

Haec S. Congregatio haud respondendum esse censet, cum aga-

(1) Nous empruntons le texte, non inséré aux *A. A. S.*, à l'Archiv. f. Kath. KR., 1922, p. 84.

tur de casibus practicis, qui ex Doctorum sententiis solvi possunt.

Attamen opportunum duco, cum Amplit. Tua communicare votum Rmi P. Consultoris, qui de eadem re sententiam rogatus, ita respondendum censuit :

« Canon 522 permittit quidem, ut religiosa utatur occasione, si quae se dederit, adeundi, ad quietem suae conscientiae, quemlibet confessarium pro mulieribus approbatum, idque etiam inscia Antistita : nullo pacto autem, sive Antistitae sive Ordinario officium creat talem occasionem procurandi ; ac multo minus ideo quidquam mutandum est in disciplina clausurae vel in constitutionibus. Ad dubium vero :

« Quomodo se gerere debeant religiosae, quae, in propria communitate degentes, ad suae conscientiae tranquillitatem, inscia Antistita, adire velint confessarium ab Ordinario loci pro mulieribus approbatum? »

Respondendum esse censeo :

« Occasionem exspectent, qua, nulla violata regula de egressu, id facere queant : ac patienter ferant, nullam tamen se ipsis offerre. »

Haec a me significanda erant Amplitudini Tuae, cui omnia fausta adprecatus a Dno, peculiari obsequio permaneo

Amplitudini Tuae addictissimus

Maurus M. Serafini, *Abb. O.S.B.*,

Secretarius.

Cette réponse et l'avis du consulteur confirment l'interprétation que nous avons donnée en plusieurs occasions (1) : 1° une religieuse peut se confesser *à l'intérieur* du couvent, à n'importe quel prêtre approuvé pour entendre les confessions des femmes ; 2° le droit de s'adresser à un autre que les confesseurs ordinaire ou extraordinaire ne confère pas celui de sortir de la maison religieuse, contrairement aux constitutions ou aux lois sur la clôture ; 3° à l'intérieur même du couvent, une religieuse ne peut, pour faire cette confession, se soustraire à d'autres obligations (exercice commun, surveillance, classe, etc.) sans

(1) Cf. *Religieux et religieuses*, n. 65. — *N. R. Th.*, 1921, p. 60, ss. 1922, p. 380.

autorisation. En disant que l'Ordinaire et la Supérieure ne doivent pas procurer aux religieuses l'occasion de profiter du droit accordé par le c. 522, le consulteur parle évidemment en canoniste et interprète juridiquement le texte du Code. La charité pourrait, en certains cas, imposer cette obligation qui ne résulte pas du texte de la loi.

On peut souhaiter de voir mettre en pratique le conseil, implicitement contenu dans la réponse, à savoir de ne pas recourir au S. Siège, quand il suffit de consulter les *docti*, fussent-ils d'avis divergents. J. Creusen, s. i.

Note de littérature ecclésiastique

AUTOUR DE SAINTE GERTRUDE DE NIVELLES

Dans la traduction française de la *S. Gertrud the Great*, de Dom G. Dolan, que viennent de nous donner les bénédictines de Dourne, se lisent aux pages 103 et 104 les lignes suivantes : « Une vieille tradition, accréditée par la peinture rapporte que le prince des ténèbres tentait souvent de distraire la sainte pendant son oraison. Il lui apparaissait sous la forme d'une énorme souris qui montait sur sa robe. D'après une autre version de cette histoire, la bienheureuse se trouvait au chœur, anéantie, l'âme éperdue de recueillement. Sa prière était si intense qu'une souris, sortant de la boiserie voisine, se promena longtemps autour d'elle sur la stalle. Gertrude, entièrement morte aux choses de la terre, ne détourna pas une seconde sa pensée de la vue de Dieu. Peut-être ces antiques légendes ont-elles confondu sainte Gertrude la Grande et sainte Gertrude de Nivelles (659), invoquée contre les rats et les souris ».

Il faut, croyons-nous, supprimer l'adverbe dubitatif en tête de la dernière phrase. Rapporté à sainte Gertrude d'Eisleben, le fait raconté est certainement légendaire. En vain le cherchera-t-on dans le *Héraut de l'amour Divin* qui

est aussi l'histoire de sa vie. Le lecteur y apprend bien que « l'antique ennemi du genre humain » achève, pour se moquer, les bouts de psaume que Gertrude, par hâte ou négligence, omet de prononcer ; il ramasse même, pour la prendre en faute, les flocons de laine que la sainte laisse tomber tout en filant activement, notez ce détail, mais de l'animal immortalisé par le fabuliste aucune trace, nulle part. Les peintures auxquelles D. Dolan fait allusion représentaient sans doute une abbesse, — Gertrude de Helfta ne le fut jamais (1) — portant la crosse abbatiale, le long de laquelle grimpent des souris, tandis que d'autres de ces animaux trottent aux pieds du personnage. C'est, dans la symbolique chrétienne, le type traditionnel correspondant à sainte Gertrude de Nivelles (2). Au reste, les deux versions de l'histoire rapportée par D. Dolan sont assez peu cohérentes : dans la première, la souris, mascarade monstrueuse du malin, est chargée de troubler l'oraison de la sainte ; dans la seconde, elle est un authentique rongeur qui m'a l'air de n'être là que pour faire ressortir le degré d'absorption de la sainte dans son pieux exercice.

Il me paraît clair qu'une caractéristique de sainte Gertrude de Nivelles a été prêtée à sainte Gertrude la Grande.

Mais on peut se demander : sur quoi donc se fonde la croyance populaire qui, dans les pays germaniques, attribue à la fille de Pepin de Landen un pouvoir particulier contre les loirs, les souris et en général contre les rongeurs qui dévastent la terre de labour ? Ni sa vie, écrite par un clerc de son entourage immédiat, souvent témoin oculaire de ses actions (*Mon. Germ. Scriptores rerum Merovingicarum.* T. II. 1888. p. 453, suiv.), ni les miracles survenus de son

(1) Dans l'édition du missel, donné par Pustet en 1901, St-Gertrude d'Eisleben figure encore avec le titre d'abbesse. — (2) Quelquefois cependant la sainte est représentée portant le lis, symbole de la virginité.

vivant ou après sa mort ou postérieurement à l'examen de ses reliques en 1292, (*Acta SS.* Martii. T. 2. p. 599 et suiv.) ne nous fournissent un indice qui puisse conduire à une explication. Par ailleurs, le fait est là. En Belgique et en Allemagne, sainte Gertrude était considérée comme préservant la maison, le grenier et le champ de l'invasion des souris. Observons toutefois que le même pouvoir miraculeux était attribué à d'autres saints, à S. Nicaise par exemple (W. MENZEL. *Symbolik.* Ratisbonne. 1856, II. p. 116). L'auteur inconnu du récit de l'invention et de la translation du corps de S. Ulric, (MARCUS VELSERUS. *Opp.* II. p. 626) attribue aux mérites du glorieux Évêque d'Augsbourg le fait qu'un loir vivant ne peut séjourner sur le territoire dit terre de Saint Ulric, entre la Wertach et le Lech. A l'en croire, tous les essais d'acclimatation, tentés par la curiosité ou la malice humaines, désireuses d'éprouver la puissance du saint, ont toujours été suivis de la mort immédiate des quadrupèdes intrus. Le Père A. Cahier déclare avoir vu dans le *Kalendarium perpetuum* de Henri Cocus (in-fol. 1590) le même privilège rapporté à sainte Aldetrude, abbesse de Maubeuge, (25 février, 696) mais cet habile chercheur fait preuve de sens critique en accompagnant sa trouvaille de la réflexion que voici : J'y soupçonne une méprise née de confusion entre deux abbesses, l'une et l'autre Wallonnes. (*Caractéristiques des Saints dans l'art populaire.* Paris 1867, II. p. 726).

Ces confusions qu'explique suffisamment la similitude des noms ont été particulièrement fréquentes entre la grande contemplative de la Saxe et la sainte de notre Brabant Wallon. Elles ne sont pas toujours à mettre au compte des ignorants. C'est ainsi que l'auteur de l'*Allgemeines Historisches Lexicon* (4 vol. in-fol. Leipzig. 1722) apprend à ses lecteurs que Ste Gertrude « mourut en 1290 et fut, après sa canonisation, proclamée *patronne du Brabant* » (vol. II. D-I.

article : *Gertrude*). Ce qui est certain, c'est que le culte de la sainte abbesse de Nivelles se répandit très rapidement dans les pays de langue germanique. Son tombeau devint un lieu de pèlerinage des plus visités. Altfrid, l'auteur d'une vie de S. Liudger, apôtre des Frisons et des Saxons, premier Évêque de Munster et fondateur du monastère de Werden, raconte le châtiment infligé à un jeune allemand coupable de fratricide, par son évêque Jonas. Après une longue détention, on entrava au coupable les deux bras et la taille au moyen de robustes ceps de fer et, ainsi mis à la gêne, on l'envoie en exil. La quatrième année après son bannissement, raconte l'hagiographe, le coupable repentant voit l'entrave de son bras gauche se détacher d'elle-même, devant le tombeau de Ste Gertrude à Nivelles (1). Notre sainte était en grand honneur à Salzbourg. On y possédait de ses reliques. Culte et reliques y furent probablement importés par S. Arnon, l'ami d'Alcuin. Les faits abondent qui prouvent l'immense prestige qu'exerça sur l'imagination des Germains la grande abbesse brabançonne. Aujourd'hui encore le « Gertrudentag » (17 mars) marque le début du travail des champs et du jardinage. C'est le jour propice aux ensemencements. Dans certaines régions de l'Allemagne a cours un proverbe disant : Gertrude favorise le jardinier, quand elle lui fait signe par un rayon de soleil (2). Vilmar cite un proverbe en

(1) *Die Vitae e Sancti Liudgeri*. Dr W. Diekamp Munster 1881, p. 51. Dans la *Vita Rhytmica*, éditée par le même, la capitale du Brabant Wallon est désignée déjà par le nom de « Nivele », ibid. p. 170.

(2) Gertrude nützt dem gärtner fein
Wenn sie zeigt mit sonnenschein

A remarquer la ressemblance entre le nom de la sainte et le mot : garten, jardin. — En Belgique, le calendrier de nos paysans flamands connaît cette influence de la sainte mais il l'exprime avec une variante : Sainte Gertrude, lorsqu'elle est éclairée par la pleine lune, protège les ensemencements du jour. Pois et haricots, mis en terre ce jour, lèvent bien. (*L'année de l'ancienne Belgique* par le Dr Coremans. *Bulletins de la Commission royale d'histoire*. T. VII, 5 septembre-2 décembre 1843, p. 85).

rapport plus direct avec l'énigme que pose au chercheur la caractéristique des souris : le jour de la sainte Gertrude, la souris grimpe au rouet et tranche le fil d'un coup de dent (1). Encore une manière de dire que sainte Gertrude protège les travaux d'ensemencement; le jour de sa fête, le travail du rouet, travail d'intérieur, fait place aux travaux extérieurs du champ. Ces dictons s'expliquent suffisamment par la place que la fête de la sainte occupe dans le calendrier (17 mars, au seuil du printemps); le dernier ne contient, selon nous, aucune allusion au rouet de sainte Gertrude de Saxe.

Geldolphe de Ryckel, abbé de Sainte-Gertrude à Louvain, nous apprend dans son *Historia Stae Gertrudis* publiée en 1637 que la veille du 17 mars les habitants du pays de Tongres attachaient aux portes de leurs greniers le distique suivant :

Het is heden sint Gertruien dach
Dat hier rat noch muys comen mach.

Il est donc au moins probable que la caractéristique des souris a pour origine une croyance populaire qui attribuait à la sainte un pouvoir spécial contre l'action funeste de ces ennemis du travail humain. Toutefois, cela n'est pas certain. Molanus dans son *Historia SS. Imaginum* (MIGNE. *Theol. Cursus completus*. T. 27. col. 208), rejette l'opinion d'un Légendaire imprimé à Cologne et à Louvain qui ne veut voir dans les souris qu'un symbole du prince des ténèbres vaincu par les prières de la sainte. Sans la condamner absolument, il lui préfère une explication moins allégorique. Voulant se rendre compte des peintures habituelles, il est allé « interviewer » les chanoines du chapitre de Nivelles ; ils lui ont affirmé avoir ouï dire à leurs anciens que dans la crypte de leur église il existait un puits; leurs prédécesseurs (maiores) en puisaient

(1) Am Gertraudtag lauft die maus am rocken hinauf und beiszt den faden ab.

l'eau pour en asperger leurs maisons et leurs champs et cette pratique débarrassait les lieux aspergés des souris. Mais aujourd'hui, ajouta mélancoliquement l'un d'eux, la charité de plusieurs s'étant refroidie, ici dans notre église, tout comme ailleurs, les miracles cessent » (*o. c.* p. 208).

Rien ne s'oppose évidemment à ce que l'explication des chanoines ne soit la bonne; elle est conforme à la doctrine catholique sur l'intercession des saints, les bons saints de Dieu qui sont aussi les meilleurs amis des hommes, leurs protecteurs s'intéressant activement à leurs peines et à leurs besoins. Mais un point malgré tout reste ici inexpliqué; c'est la nature spéciale du service que sainte Gertrude passe pour rendre à la maison, au champ, au grenier et au rouet de la fileuse. Wolfgang Menzel, dans son excellente *Symbolik*, (Ratisbonne. 1856. II. 118.) écrit : Je néglige ici délibérément toutes les superstitions païennes qui se rattachent au culte de sainte Gertrude. Que dans ce culte tout ne soit, ni de provenance, ni d'inspiration chrétienne, on le peut regretter, il est impossible de le nier (1).

Le nom de la sainte fut, dans le monde germanique, le noyau autour duquel vinrent se cristalliser et comme s'incruster mainte idée et mainte pratique d'origine païenne. Il semble bien que la Vierge chrétienne ait hérité dans l'esprit des Germains de quelques-uns des attributs de Frija-Frigg, la Junon Allemande. Sainte Gertrude protégeait les voyageurs; elle leur procurait le bon gîte (2); or, les peuples du Nord

(1) Nous regrettons de n'avoir pu consulter l'article de E. Lemke : *Die Mause am Denkmal das Hg. Gertrud*, dans *Brandenburgia*, 12 (1904), pp. 445-67. Sur cet article voir P. Hildebrand Bihlmeyer, O. S. B. *Horgiographischer Jahresbericht fur die Jahre* 1904-1005, p. 154.

(2) Chez nous, l'idée était répandue que les prières de sainte Gertrude avaient la vertu de tout obtenir de Dieu. Un poème flamand de la fin du XV^e^ siècle contient les vers suivants :

Helige maget S-Gertruut
Ghi hebt van Gode dat virtuut,
dat ghi hem bid, wil hi u gheven;

C. P. Serrure. *Vaderlandsch Museum* Gand. 1863. T. v. p. 335.

prêtaient des fonctions analogues à Frija. Sainte Gertrude est fréquemment représentée au rouet; or Frija-Frigg présidait aux travaux domestiques; elle est pour les germains le type de l'épouse, de la bonne ménagère qui est reine par la quenouille et le fuseau. Elle est probablement identique à Holda (frau Holda) qui durant la nuit d'hiver passe avec le vent d'orage et punit les filles négligentes qui n'ont pas achevé de filer leur quenouillée de lin. Enfin Frija-Frigg était aussi une déesse funèbre, hébergeant et accueillant les âmes des morts. Grimm, le premier je crois, dans son admirable *Mythologie*, a signalé un texte qui transfère positivement, à sainte Gertrude ce rôle d'hôtesse des âmes des trépassés : « d'aucuns disent que l'âme, lorsqu'elle se sépare du corps, passe sa première nuit auprès de sainte Gertrude », et le Dr Ignaz von Zingerle dans sa curieuse étude sur *Joannissegen und Gertrudenminne* (1) cite sans doute l'original latin dans les termes que voici : « aliqui dicunt quod quando anima egressa est, tunc prima nocte pernoctabit cum beata Gertrude, secunda nocte pernoctabit cum Archangelis, sed tertia nocte vadit sicut diffinitum est de ea ». Les Archanges sont une allusion assez claire au rôle que la foi de nos ancêtres attribuait à saint Michel : il introduit les âmes devant la barre de la justice divine et les pèse dans sa balance. Or, — et c'est ici que la chose devient intéressante, — si nous en croyons M. le Dr Jos. Schrijnen, ce serait ce rôle d'hôtesse des morts, hérité de Frija-Frigg, qui aurait conduit l'art religieux populaire à représenter sainte Gertrude en compagnie de rats et de souris, « car l'âme » — je traduis textuellement — « dans la conception populaire prend très souvent la forme d'une souris. C'est sous cette forme qu'elle quitte le corps durant le sommeil; c'est sous cette forme que les

(1) *Sitzungsberichte der Kiaserlichen Akademie der Wissenchaften.* Philos. Hist. Klasse. 1862. Juillet, p. 228.

âmes des exilés poursuivent Hatto de Bingen (1) ; c'est sous cette forme encore que disparaissent les enfants, attirés par le chasseur de rats de Hameln ». Et l'auteur (2) renvoie à la *Germanische Mythologie*, de Meyer, p. 64, qu'il nous a été malheureusement impossible de consulter. Les souris seraient donc en réalité un emblème d'origine superstitieuse et, dans notre symbolique chrétienne, un élément adventice dont la vraie signification se serait depuis longtemps oblitérée dans la conscience populaire. Le peintre qui, avant le XVe siècle peut-être, a représenté sur le chevet de la Collégiale de Nivelles la sainte abbesse recevant l'hommage d'un chevalier, a ignoré la caractéristique suspecte ou l'a jugée indigne de son pinceau (E. de PRELLE DE LA NIEPPE. *Les peintures murales de la Collégiale de Sainte-Gertrude de Nivelles*, 1897. p. 13).

En tout cas, le singulier emblème revient à la sainte de l'époque mérovingienne et non à la grande Cistercienne du XIIIe siècle. L'explication folkloriste dont nous avons ici reproduit l'essentiel n'est pas entièrement certaine, mais l'absence de données positives concernant l'origine de l'étrange caractéristique et les croyances populaires de provenance suspecte qui au moyen âge s'attachèrent à la personne de sainte Gertrude de Nivelles ne laissent pas de la rendre assez plausible. François JANSEN, S. I.

(1) Allusion à la mort terrible de l'archevêque Hatton II de Mayence. D'après la légende, il aurait été dévoré vivant par des légions de souris qui le poursuivirent, en passant le Rhin, jusque dans la tour (Mausthurm) qu'il se fit bâtir sur une île du fleuve, non loin de Bingen. Cette fin aurait été le châtiment de sa dureté envers les pauvres qu'il refusait de recevoir et dont il aurait fait brûler vifs une grande troupe. Sur ce racontar populaire voir N. SERARIUS, S. I. *Res Moguntiacae*. Mayence. s. a. p. 692. — (2) Dr Jos. SCHRIJNEN *Essays en studiën in vergelijkende godsdienstgeschiedenis, mythologie en folklore*. Venloo, p. 235-36.

Bibliographie

P. Et. Hugueny, O. P. : **Psaumes et cantiques du Bréviaire Romain.** *Traduction — Commentaire — Méditation. I. Office du Dimanche. II. Lundi et Mardi.* — Bruxelles. Action catholique. 1922. Deux vol. (11 × 18 cm.) de 448, 618 pages. Prix de chaque vol. : 6 fr. 50.

Pour aider à la récitation du Bréviaire, on avait déjà, parmi beaucoup de livres de valeur diverse, le petit manuel très pratique de M. le Professeur Van der Heeren, de Bruges : *Psalmi et Cantica explicata in ordine ad recitationem Breviarii.* Les prêtres de langue française trouveront une nourriture plus abondante et plus complètement préparée dans les quatre élégants volumes du R. P. Et. Hugueny, O. P., dont les deux premiers ont déjà vu le jour. Traduction française rythmée et partagée en strophes, avec un minimum de notes textuelles au bas des pages, brève introduction et coup d'œil d'ensemble sur le sens général du Psaume ou du Cantique, méditation plus ample de chacune des strophes mises à nouveau sous les yeux du lecteur, et cette fois accompagnées du texte de la Vulgate, tel est le plan fidèlement suivi. L'auteur a voulu faire œuvre de dévotion et non de science. Mais, bien au courant des travaux plus techniques, il en a tenu compte avec beaucoup de tact et de discrétion. Ceux qui le liront et le méditeront y puiseront une doctrine solide et sûre, y goûteront par surcroît de saines jouissances littéraires, et surtout y gagneront de réciter le saint office avec intelligence, piété et profit pour leur âme. Il est grandement à souhaiter que les deux volumes encore à venir se fassent attendre le moins longtemps possible.

J. Calès, s. i.

L.-Cl. Fillion, Prêtre de Saint-Sulpice, Consulteur de la Commission biblique pontificale, etc. **L'étude de la Bible.** *Lettres d'un Professeur d'Écriture Sainte à un jeune prêtre.* Paris. Letouzey et Ané. In-8° de viii-366 p. Prix : 9 fr.

Vétéran de l'enseignement scripturaire, écrivain docte, pieux et fécond, consulteur de la Commission biblique, M. L.-Cl. Fillion était bien qualifié pour écrire le premier un traité de « l'Étude de la Bible. » Il l'a fait sous forme de lettres à un jeune prêtre, genre familier qui lui permettait « de faire allusion à des souvenirs personnels, de... raconter parfois des « histoires », de multiplier les citations, en un mot, de mêler *utile dulci* ». Peut-être eût-il mieux valu adopter une forme moins lente, — nous nous en voudrions de dire moins verbeuse — plus didactique et plus serrée...

Les cinquante-deux lettres pourraient, semble-t-il, se ramener à deux

questions : Pourquoi faut-il étudier la Bible (Lettres I à XVIII)? — Comment faut-il l'étudier (Lettres XIX et suivantes)? — Il faut étudier la Bible pour ce qu'elle est en elle-même (I-IX) et pour ce qu'elle est par rapport à nous (X-XVIII). — Il en faut distinguer l'étude « simple et ordinaire » et « l'étude scientifique. » Des conseils fort sages sont donnés pour l'une et l'autre.

Dans un « coup d'œil d'ensemble sur les sciences auxiliaires », nous lisons la phrase qui suit : « Vous aurez à pénétrer le plus avant que vous pourrez dans le monde de l'archéologie biblique ; car c'est un vaste monde, aux provinces les plus diverses, qui se nomment l'histoire et la géographie sacrée ; l'ethnographie biblique..., la théologie biblique, dont vous saisissez d'avance l'intérêt capital, et à laquelle vous rattacherez la mythologie... ; l'histoire naturelle... ; enfin et surtout l'archéologie proprement dite .. » (p. 159 sq.). — On n'attendait pas la théologie biblique en semblable compagnie. Et c'est, croyons-nous, la seule mention qui en soit faite. Comme si, bien comprise, la théologie biblique n'était pas l'essentiel même des études scripturaires, la fin à laquelle tout le reste doit tendre et être subordonné ! — Cette lacune est peut-être la plus grave du pieux livre. Celui-ci se termine par une « simple ébauche d'une bibliothèque scripturaire contemporaine » : idée excellente qui mérite d'être reprise et poussée plus à fond. J. Calès, s. I.

L.-Cl. Fillion. **Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Exposé historique, critique et apologétique.** Paris. Letouzey et Ané, 1922, 3 vol. in-8° de 562, 628, 630 pages. Prix des 3 vol. : 24 fr.

Presque en même temps que *L'Étude de la Bible*, M. Fillion, décidément inlassable, donnait au public une nouvelle *Vie de N.-S. J.-C.* en trois volumes comprenant ensemble mille huit cent vingt pages d'un texte assez menu et serré. Elle porte en sous-titre : *Exposé historique, critique et apologétique;* c'est-à-dire qu'elle s'efforce d'être une véritable biographie, écrite d'après les documents dûment contrôlés, exactement interprétés, et pieusement défendus contre les attaques rationalistes. Les notes apologétiques sont rejetées en appendices, à la fin des volumes, pour ne pas alourdir à l'excès la marche de la narration.

On définirait peut-être assez exactement ce livre : Un commentaire des Évangiles sous forme de Vie de Jésus. Les actes, sentences, discours, paraboles y sont, en effet, plus ou moins copieusement expliqués à mesure qu'ils interviennent dans la trame du récit. En tête, les sources de la Vie de Jésus-Christ sont étudiées, et, à leur occasion, sont passés en revue le problème synoptique, l'authenticité, l'intégrité, la valeur historique des Évangiles. Suit un court aperçu sur le Verbe dans le sein du Père et le Messie révélé peu à peu dans l'Ancien Testament...

Le tout se déroule en un style peut être un peu mou, un peu chargé

d'épithètes de convention et de sentiment, mais toujours facile et limpide, empreint d'une piété suave et expansive. Dans les questions controversées, la préférence est toujours donnée aux solutions les plus traditionnelles; mais aucune polémique n'est engagée avec des auteurs catholiques.

En somme, on peut prévoir que cette nouvelle Vie du Sauveur, sans rendre caduques les œuvres parallèles, intéressera, instruira, édifiera bien des âmes pieuses; et elle offrira aux prêtres, aux religieux et aux religieuses une matière inépuisable de méditations. C'est dire qu'elle réalisera vraiment les vœux les plus chers du vénérable auteur. J. Calès, s. i.

Abbé J. M. Texier. **A Jésus par Marie.** 3e éd., Paris. Téqui, 1922, in-16 de 411 pp. Prix : 3 fr. 50.

Après nous avoir décrit la vie du bienheureux de Montfort, l'auteur nous en découvre le principe spirituel : le bérullisme. Grignon est un saint austère, sa doctrine ne l'est pas moins que lui, mais, offerte sous les auspices de la très bonne Vierge, elle devient attrayante; le langage est charmant : lisez la délicieuse légende du chapitre neuvième. Le livre est fait d'articles composés séparément; il eut gagné en unité et la doctrine qu'il contient autant que lui, si l'auteur s'était donné la peine de refondre son œuvre. Il se serait, et nous aurait épargné des redites.

Est-il conforme à la réalité historique et à la doctrine sur la distribution de la grâce d'affirmer que : « si dans certaines sociétés schismatiques on conserve un reste de dévotion envers elle, c'est quelque chose de superficiel... sans vie... parce que sans souffle de l'Esprit-Saint. » Nous nous demandons si de telles affirmations rendent pleine justice à la dévotion si sincère, si profonde, et si naïvement pieuse du moujik russe à la Vierge ?

Livre bienfaisant dans son ensemble; pour parler le langage de l'auteur il fera : « des chevaliers de Marie » qui l'appelleront « leur dame. »

E. M.

Les grands Mystiques. **Sainte Térèse.** Sa vie, son œuvre et sa doctrine. Éditions de la vie spirituelle. Saint-Maximin (Var), (12 × 18) 1-172 pages. Prix : 4 fr.

Cette grosse brochure, éditée par la Revue « *La Vie spirituelle* » à l'occasion du 3e centenaire de la canonisation de Sainte Térèse, contient quatre études consacrées à sa vie et à sa doctrine spirituelle. Elles sont bien conduites, basées sur les textes et dénotent le souci d'une rigueur scientifique digne de notre époque. Un appendice un peu sommaire fait connaître les disciples carmélitains de la sainte au XVIIe et au XVIIIe siècle; il sera bien accueilli par ceux qu'intéresse l'histoire de la mystique.

Malgré leurs réelles qualités, ces travaux paraîtront parfois un peu tendancieux. Le défaut ne devient choquant que dans celui qui est signé C. A. Sérieusement, ne pourrons-nous, avec l'Église catholique tout entière,

adopter les doctrines spirituelles de celle qui a reçu le beau nom de « mater spiritualium, » sans devoir endosser la livrée de la grâce efficace « *ab intrinseco?* » Le lecteur intelligent regrettera cet essai d'exploitation du crédit de la grande sainte au profit d'un dogme d'école; faute de goût ou défaut de tact, l'erreur n'est pas une raison pour nous de ne point recommander cette publication. F. J.

V. Gellon (abbé). Trois précurseurs de renouveau catholique : **Lacordaire. — L'abbé Perreyve. — Frédéric Ozanam.** (11,5 × 13,5), 185 pp. Avignon, Aubanel. Prix : 4 fr. 50.

Ce petit livre est intéressant d'abord par le sujet qu'il traite; les débuts du grand mouvement de renouveau religieux en France, avec la fondation des conférences de Notre-Dame, des conférences de saint Vincent de Paul, la restauration de l'Ordre Dominicain; de plus, et c'est son charme, il nous fait pénétrer dans l'intime de trois belles âmes. Aussi ce livre fera-t-il du bien. Il est d'une lecture agréable, malgré les points d'exclamation parsemés trop abondamment. E. H.

E. Genicot, S. I. **Institutiones theologiae moralis.** Editio decima recognita a P. Salsmans, S. I., 2 vol. Bruxellis. Dewit, 1922.

Nous ne voulons qu'annoncer ici la 10e édition de cet ouvrage universellement connu et estimé. Il est superflu de le recommander. Tous ceux qui l'ont pratiqué savent combien il se distingue par la solidité de la doctrine exposée, la clarté dans l'expression des principes et des preuves, la netteté et la prudence dans la solution des cas concrets.

La 8e édition était déjà complètement refondue d'après le nouveau Code. Dans celle-ci l'auteur a tenu soigneusement compte de toutes les réponses de la Commission romaine, données jusqu'à la fin de 1922, ainsi que des nombreux commentaires parus jusqu'à ce jour.

Nous lui sommes particulièrement reconnaissants des tables de concordances entre les Canons du nouveau Code et les numéros du livre, ainsi que des renvois fréquents aux « casus conscientiae » de Genicot-Salsmans. L'ouvrage y a gagné en intérêt et en valeur pratique.

Les prêtres et étudiants ecclésiastiques belges seront heureux de trouver en appendice les principaux décrets du Concile de Malines. H. T.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ET. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Saint Thomas

L'ENCYCLIQUE « STUDIORUM DUCEM »

Le principal événement théologique de l'année est assurément la célébration solennelle du sixième centenaire de S. Thomas d'Aquin. Elle est une éclatante manifestation de la restauration de la philosophie de l'Ange de l'École et elle permet de mesurer les progrès accomplis depuis que Léon XIII inaugura le mouvement de retour à la saine doctrine de S. Thomas.

L'Encyclique « *Studiorum ducem* (1) » peut être considérée comme le couronnement des efforts des papes Léon XIII, Pie X, Benoît XV : elle confirme et précise les directions pontificales antérieures : elle proclame en effet S. Thomas le docteur *commun* et le docteur *universel* de l'Église, tout en sauvegardant une *sage et légitime liberté* dans les études théologiques, liberté nécessaire au progrès de cette science.

* * *

Le Pape rappelle en commençant la lettre apostolique par laquelle il avait naguère confirmé la disposition du droit canon assignant à la jeunesse studieuse des séminaires S. Thomas pour guide. Le sixième centenaire de la canonisation du grand Saint lui fournit une glorieuse opportunité pour insister derechef sur cette mesure et s'expliquer sur les avantages que la jeunesse peut recueillir à l'école du saint Docteur.

Il y a entre la vraie science et la piété un lien merveilleux; aux ministres de l'Église, celle-ci n'est pas moins indispensable que la première. De l'union de la vérité avec la charité le Docteur Angélique nous offre le modèle accompli; son symbole est le soleil, l'astre qui éclaire et réchauffe à la fois.

(1) *A. A. S.*, t. XV (1923), p. 309, datée du 29 juin 1923.

Dieu semble avoir voulu nous donner en S. Thomas un exemple de l'aide que se prêtent mutuellement l'exercice de la vertu et la contemplation de la vérité; la pureté de vie dispose à la contemplation des choses célestes et celle-ci prépare à la perfection des vertus.

Ces leçons qui, avant toutes autres, semblent se dégager d'un glorieux centenaire, le Saint-Père se propose de les éclairer davantage en traitant brièvement de la sainteté et de la science du Saint et en montrant quels enseignements opportuns en découlent pour le clergé, pour les aspirants au sacerdoce surtout et aussi pour l'ensemble du peuple chrétien.

La première partie de l'Encyclique débute par un magnifique tableau des vertus de S. Thomas : sa chasteté angélique, son mépris des honneurs et des biens périssables, sa force, l'humble insistance qu'il mit à refuser l'épiscopat. Le saint Docteur reçut pleinement la « parole de sagesse » dont parle l'Apôtre (I Cor. XII, 8), sagesse à la fois acquise et infuse, qui toutes deux s'allient heureusement à la charité divine, à l'amour de la prière et à l'humilité. C'est dans l'humilité que l'auteur de l'Encyclique aime à reconnaître le fondement de toutes les autres vertus du Saint; il la discerne dans son obéissance vis-à-vis de simples frères convers, dans le grand respect dont ses écrits témoignent à l'égard des Pères de l'Église, dans cet oubli de lui-même qui, dans le déploiement de dons magnifiques, lui fait envisager uniquement Dieu et la défense de la Vérité. Cette humilité, cette pureté de cœur, cette assiduité à la prière rendaient l'âme du Saint docile aux inspirations et aux lumières de l'Esprit-Saint, inspirations et lumières où le Saint Père déclare voir les principes mêmes de la contemplation.

Il montre le Saint se condamnant pour les obtenir à des jeûnes rigoureux, passant des nuits en prière, appuyant, dans l'ingénuité de sa piété, sa tête à la porte du Tabernacle,

jetant des regards éplorés sur le Crucifix, le livre dont il avait tiré, comme il en fit l'aveu à S. Bonaventure, toute sa science, méritant lui aussi l'éloge qu'avait mérité S. Dominique son père : qu'il n'avait parlé qu'à Dieu ou de Dieu.

Voyant toutes choses en Lui, leur cause première et leur fin dernière, dans sa vie, comme dans sa Somme Théologique, Thomas se guidait sur l'une et l'autre sagesse. L'infuse, accompagnée de tous les autres dons du Saint-Esprit, s'accrut constamment en lui avec la reine des vertus, la charité. C'est un des points les plus certains de sa doctrine que l'amour de Dieu ne doit jamais cesser de croître en nous; la forme même du précepte fait une obligation à chacun de tendre, dans la mesure de son pouvoir, à la perfection de cette vertu, car elle est la fin de la loi. Ainsi, concurremment avec la sagesse, alla croissant en lui cette charité, jusqu'au parfait oubli de lui-même. Interrogé par Jésus-Christ sur le point de savoir quelle récompense il désirait pour avoir si bien écrit de Lui, Thomas répondit : nulle autre que Vous-même, ô Seigneur.

Cette même charité encore le fit se dévouer sans répit au prochain, soit par la composition d'excellents ouvrages, soit en aidant ses frères au travail, en se dépouillant de ses vêtements en faveur des pauvres, ou même en rendant miraculeusement la santé aux malades. Nulle part la « parole de sagesse » mentionnée par S. Paul n'a brillé avec plus d'éclat que dans le saint Docteur. Son enseignement n'instruit pas seulement la pensée; il enflamme le cœur de l'amour de Dieu, de Dieu dans lequel il nous montre l'amour créateur qui donne aux choses leur bonté, toujours porté à se communiquer autant qu'il le peut et, dans cet ordre, atteignant les extrémités dans l'Incarnation. Rien ne prouve mieux la force de son génie et l'ardeur de sa charité que l'office qu'il composa en l'honneur du Saint Sacrement; l'amour et la vénération dont il entoura sans cesse ce sacrement se trahissent

dans la parole qu'il prononça en recevant le saint Viatique : Je Vous reçois, ô prix de la rédemption de mon âme, Vous pour l'amour duquel j'ai étudié, veillé, travaillé.

Après cette esquisse des grandes vertus de Thomas, on comprendra sans peine l'excellence de sa doctrine et l'autorité spéciale dont elle jouit dans l'Église.

Après avoir rappelé les éloges que le saint Docteur reçut de son vivant du pape Alexandre IV, et après son décès de Jean XXII, le titre de Docteur « *Angélique* » que lui décerna S. Pie V, l'honneur exceptionnel que lui firent les Pères du Concile de Trente en n'admettant que la Somme Théologique à côté de la Sainte Écriture sur l'autel du Concile, Pie XI passe en revue les décrets par lesquels ses prédécesseurs immédiats : Benoît XV, Pie X, Léon XIII surtout, ont remis en vigueur les doctrines thomistes. Confirmant tant d'éloges antérieurs, le Pape ne voit pas seulement en S. Thomas le Docteur « *Angélique* », mais le Docteur « *Commun* » ou « *Universel* » de l'Église ; celle-ci a fait sienne sa doctrine. Les écrits de S. Thomas sont remplis du même esprit surnaturel qui remplissait sa vie ; le Saint Père signale leur caractère universel qui y laisse découvrir tous les principes et toutes les lois des disciplines sacrées.

Qu'il traite des choses divines en enseignant, ou en écrivant, la leçon la plus éclatante que S. Thomas donne aux théologiens est celle du lien intime qui doit régner entre les affections du cœur et les études. Décrire, fût-ce dans le menu détail, un pays, ce n'est pas le connaître ; cette connaissance exige qu'on y ait séjourné.

Quand l'objet à connaître est Dieu, la science à elle seule ne suffit pas ; il faut l'union étroite avec l'objet étudié. Or toute la théologie de S. Thomas tend à nous conduire à cette vie d'intimité avec Dieu. Enfant, au couvent du Mont Cassin, il questionnait sans fin pour savoir : Qu'est-ce que Dieu? Tous ses livres, qu'ils intéressent la création du monde,

l'homme, les lois, les vertus ou les sacrements, n'ont en somme qu'un seul objet : Dieu l'auteur de notre éternel salut.

Envisageant les causes qui rendent stériles ces études : curiosité, désir immodéré de savoir, lenteur de génie, horreur de l'effort et défaut de persévérance, le Saint n'y découvre d'autres remèdes qu'une grande ardeur au travail, soutenue par une piété brûlante sortant elle-même de la vie de l'esprit. Trois lumières servent de guide aux études sacrées : la droite raison, la foi infuse et les dons du Saint-Esprit, ces deux dernières perfectionnant l'intelligence. Personne ne posséda ces lumières avec plus d'abondance que S. Thomas. Dans quelque matière difficile, après avoir fait appel à toutes les ressources de son génie, il avait recours aux jeûnes et aux humbles prières pour obtenir de Dieu l'explication désirée. Et Dieu, d'ordinaire, exauçait ses prières, au point que, pour l'instruire, plus d'une fois il délégua vers lui le Prince des Apôtres. Il n'est pas étonnant après cela que, vers la fin de sa vie, il soit arrivé à un tel degré de contemplation que tous ses écrits lui paraissaient de peu de poids, de la paille, comme il disait, et qu'il se soit déclaré incapable de rien dicter encore. C'est que pour le Saint le fruit principal à retirer des études sacrées est un grand amour de Dieu et un grand désir des choses éternelles.

Si l'exemple du Saint nous enseigne la manière de nous comporter dans la diversité des études, il nous donne aussi les préceptes fermes et stables des disciplines particulières. Nature, parties, portée de la philosophie, qui a mieux exposé tout cela que S. Thomas?

Sa déclaration sur la valeur de l'intelligence est chose sacrée : L'intelligence connaît l'être et ses propriétés en tant que tel, et cette connaissance fonde les premiers principes.

Cette déclaration ruine à fond l'erreur d'une philosophie récente estimant que l'intelligence atteint non pas l'être mais les modifications du sujet connaissant, erreur où il faut

voir la source de cet « *Agnosticisme* » si vigoureusement réprouvé par l'Encyclique : *Pascendi*.

Les arguments par lesquels S. Thomas prouve l'existence de Dieu, et son privilège exclusif d'être par nature « l'Être même subsistant », restent, aujourd'hui comme au moyen âge, les preuves les plus fortes ; elles confirment le dogme de l'Église proclamé par le Concile du Vatican que Pie X exposait en ces termes : « Dieu principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude, à la lumière de la raison naturelle, par l'œuvre visible de la création comme la cause l'est par ses effets ; il peut donc aussi être démontré ». La métaphysique du saint Docteur, bien qu'elle reste l'objet des rigueurs de censeurs injustes, pareille à l'or sur lequel les acides ne mordent pas, garde toute sa force et toute sa splendeur ; notre prédécesseur avait raison de dire : « Abandonner S. Thomas, surtout en matière métaphysique, ne va pas sans grands dommages ».

Quoique la plus noble parmi les sciences humaines, la philosophie, dans l'ordre actuel de Providence, n'embrassant pas l'ensemble des choses, ne saurait prétendre au plus haut degré d'excellence. Au seuil même de sa Somme contre les Gentils et de sa Somme Théologique, S. Thomas nous décrit un autre ordre des choses : l'ordre surnaturel ; il dépasse la raison, et l'homme, sans la révélation, ne l'eût même pas soupçonné. Domaine de la foi, cet ordre donne naissance à la science de la foi ou Théologie ; celle-ci est d'autant plus parfaite que l'on connaît mieux les enseignements de la foi et qu'on possède plus développée et mieux exercée la faculté de philosopher. S. Thomas porta cette science à son plus haut degré de dignité ; il eut une connaissance de tous points parfaite des choses divines et une intelligence admirablement assouplie aux tâches philosophiques.

Plus encore que par son enseignement philosophique, c'est par ses études de théologie qu'il s'éleva à la primauté du

magistère dans nos écoles. Nulle partie de la théologie qui n'ait reçu l'influence heureuse de ce fécond génie. En délimitant avec soin les domaines de la raison et de la foi, de la nature et de la surnature, il a élevé sur ses bases réelles et véritables l'*Apologétique*. Le Concile du Vatican lui emprunte ses arguments lorsqu'il définit que la connaissance à la fois pure et certaine des vérités religieuses, accessibles à la raison, requiert nécessairement une révélation divine, nécessité qui devient absolue lorsqu'il s'agit de la connaissance des mystères. Il veut que tous les défenseurs de la doctrine chrétienne tiennent pour sacré ce principe : « L'assentiment de foi ne se donne pas à la légère, bien que son objet dépasse la raison ». Il montre que si cet objet est caché et obscur, les raisons qui nous amènent à croire sont évidentes, car la raison « ne croirait pas si elle ne reconnaissait pas la nécessité de croire ».

La foi, loin d'être une entrave ou un joug, est le plus grand des bienfaits, car « elle est comme la vie éternelle commencée en nous ».

Quant à la *Théologie dogmatique*, personne n'en donna une interprétation aussi riche que S. Thomas ; personne ne montra ou plus de profondeur ou plus de subtilité dans l'exposé des plus augustes mystères : la vie intime de Dieu, les obscurités de l'éternelle prédestination, le gouvernement surnaturel du monde, la possibilité fournie aux créatures raisonnables d'atteindre leur fin, la rédemption du genre humain opérée par le Christ et continuée par l'Église et par les sacrements, qui au dire de l'Angélique Docteur sont comme « des restes divins de l'Incarnation ».

Sa *Théologie morale* n'est pas moins solide. Théologien consommé, comme il l'est, Thomas ne fournit pas seulement des normes et des préceptes certains de vie aux individus, mais encore à la société domestique et civile ; c'est dire que sa science morale est *économique* et *politique* à la fois.

De là ces articles si remarquables de la deuxième partie de la Somme Théologique : sur le régime paternel ou domestique, sur le gouvernement légitime de la cité ou de la nation, sur le droit naturel et celui des gens, sur la paix et la guerre, la justice et la propriété, les lois et l'obéissance qu'on leur doit, sur le devoir qui incombe aux particuliers eux-mêmes de pourvoir aux nécessités et à la prospérité de la chose publique, cela dans l'ordre naturel et surnaturel.

Supposez ces préceptes religieusement observés dans les rapports privés et publics, surtout dans les obligations mutuelles entre nations, il n'en faudrait pas davantage pour procurer aux hommes le bien auquel le monde aspire : « La paix du Christ dans le royaume du Christ ».

La science de Thomas ne brilla pas moins dans l'*Ascèse* et dans la *Mystique;* ramenant toute la doctrine des mœurs à la nature des vertus et des dons, elle définit lumineusement l'une et l'autre pour les diverses classes d'hommes, qu'ils suivent la commune vocation ou que, prétendant à la perfection chrétienne de la vie spirituelle, ils soient engagés dans la vie active ou contemplative.

Portée exacte du précepte de l'amour de Dieu, mode de croissance de la charité et des dons du Saint-Esprit qui s'y viennent joindre, multiplicité des états de vie : état de perfection, celui des religieux, ou état de l'apostolat, leurs différences, leur nature et les effets propres de chacun, sur tous ces points importants de la théologie ascétique et mystique, on fera bien, si on veut les connaître à fond, de consulter avant tout le Docteur Angélique.

Et en cette matière il n'a rien écrit qu'il ne l'ait fondé et établi avec soin sur les Saintes Écritures. Persuadé qu'elles étaient, dans toutes et dans chacune de leurs parties, la parole de Dieu, il a constamment suivi, en les interprétant, les règles sanctionnées par Léon XIII dans l'Encyclique : *Providentissimus*, et par Benoît XV dans l'Encyclique : *Spiritus*

Paraclitus; partant du principe que « l'Auteur principal de l'Écriture Sainte est le Saint-Esprit... et l'homme l'auteur instrumental », il n'admet aucun doute sur l'historicité absolue de la Bible ; c'est sur le sens littéral pris comme fondement, qu'il élève le riche édifice du sens spirituel dont il aime à expliquer subtilement les trois espèces : allégorique, tropologique, anagogique.

Il reçut enfin le don singulier d'incorporer les leçons de son enseignement aux prières et aux hymnes liturgiques ; il fut à la fois le poète et le héraut le plus illustre de la divine Eucharistie.

Sa Sainteté annonce ensuite qu'elle va dégager quelques conséquences pratiques des admirables développements que nous venons de résumer.

Et tout d'abord, que la jeunesse s'accoutume à voir dans S. Thomas le modèle des vertus qu'elle doit s'efforcer de rendre siennes : l'humilité, avant tout, ce fondement de la vie spirituelle, et la chasteté. Qu'elle apprenne de ce sublime génie, à la science si vaste, la haine de tout orgueil et l'humble soumission qui, dans les études, nous obtient l'abondance des divines lumières; puis encore la vigilance à écarter les amorces de la volupté qui aveugle le regard de l'esprit dans la contemplation de la sagesse. Ici, le précepte du Saint vient confirmer l'exemple de sa vie : « S'abstenir des jouissances corporelles, pour vaquer plus librement à la contemplation de la vérité, fait partie de la rectitude de la raison ». Si, exposée à un extrême péril, la chasteté de Thomas avait succombé, l'Église vraisemblablement n'eût jamais possédé le Docteur Angélique.

Et, le cœur paternellement ému à la pensée de tant d'attraits corrupteurs qui égarent la jeunesse d'aujourd'hui, « dont la plus grande partie perd prématurément la sainte pureté en se livrant aux plaisirs sensuels », Pie XI exhorte ses frères

dans l'Épiscopat à propager partout et surtout dans leurs séminaires la « Milice Angélique », cette société qui, sous le patronage de S. Thomas, se donne pour but la conservation et la garde de la belle vertu.

A cet effet, le Pape confirme à nouveau toutes les indulgences concédées par Benoît XIII et ses autres prédécesseurs à la dite Société. Et pour en faciliter l'entrée aux âmes, il autorise désormais ses membres à porter, au lieu du cordon, une simple médaille dont l'endroit représentera S. Thomas ceint par les Anges, et l'envers, Notre-Dame, Reine du Très Saint Rosaire.

Résumant ensuite à grands traits le tableau qu'il avait tracé de S. Thomas étudiant, dans la première partie de l'Encyclique, il invite la jeunesse à aller apprendre auprès de lui l'art d'étudier avec méthode et avec grand fruit. Dans la vie de Thomas, les religieux verront, comme dans un miroir, une abnégation sainte qui lui fit refuser les dignités les plus hautes pour l'amour d'une vie parfaitement obéissante et l'espérance de mourir dans la profession religieuse. Tous les fidèles enfin pourront apprendre de S. Thomas la dévotion à la Reine des Cieux, qu'il aimait à saluer par le salut de l'ange et dont il écrivait le doux nom sur les pages de ses volumes; du Docteur Eucharistique, ils apprendront aussi, surtout s'ils sont revêtus de la dignité du sacerdoce, l'amour du divin Sacrement : « Chaque jour, S. Thomas, à moins qu'il ne fût malade, célébrait une messe : il en entendait une autre, celle de son compagnon ou d'un autre prêtre, et la plupart du temps il la servait ». Et cette messe, qui pourrait dire avec quelle ferveur d'esprit il la disait, avec quel zèle il s'y préparait, de quelles actions de grâces il la faisait suivre, en présence de la Divine Majesté?

Pour dissiper les erreurs, il faut s'en tenir, plus religieusement que jamais, aux leçons de S. Thomas. Elles confondent les dogmes modernistes les plus divers : en philosophie,

il maintient la valeur de l'intelligence humaine et prouve par les arguments les plus solides l'existence de Dieu ; en matière dogmatique, il distingue ordre surnaturel et naturel, éclairant à la fois les dogmes et les motifs de crédibilité ; en théologie, il démontre que la foi repose non sur une opinion, mais sur la vérité, et qu'elle n'est point soumise à changement ; en matière biblique, il enseigne la vraie notion de l'inspiration divine ; en morale, en sociologie et dans la science du droit, il pose les vrais principes de la justice légale, sociale, commutative, distributive, et élucide ses rapports avec la charité ; en ascèse, il formule les préceptes de la perfection chrétienne et combat ses contemporains, adversaires des ordres religieux. Enfin, contre cette autonomie trop vantée de la raison humaine en face des droits divins, il affirme les droits souverains de la Vérité Première et son absolue autorité sur nous. Tout cela n'explique-t-il pas suffisamment qu'il n'y a pas de Docteur de l'Église que les modernistes redoutent à l'égal de S. Thomas.

Et une fois de plus, le Pape insiste sur tous les décrets par lesquels Léon XIII, Pie X et lui-même en personne ont donné un caractère officiel à la doctrine de S. Thomas.

Les professeurs des hautes études, dans les grands séminaires, sont invités à se rappeler les décisions des souverains pontifes en cette matière et à en tenir un compte religieux. Ils ne feront leur devoir et ne répondront à l'attente du Saint Père qu'en fréquentant assidûment les œuvres de S. Thomas, en aimant le grand Docteur et en communiquant cet amour à leurs élèves dans leurs leçons, les mettant ainsi à même de communiquer un jour ce même amour à autrui.

Suit un passage dont l'importance est telle que nous jugeons utile de le reproduire à la lettre ; précisant sa pensée touchant l'obligation imposée à nos maîtres dans les grands séminaires, le Pape poursuit : « C'est à savoir, parmi les amis de S. Thomas, — et il convient que soient tels tous les fils de

l'Église occupés aux études libérales (optimis), — nous souhaitons voir régner, dans une juste liberté, cette émulation honnête qui contribue aux progrès des études, mais rien de ce dénigrement qui, sans servir la vérité, ne sert qu'à défaire les liens de la charité ». A tous les professeurs, le Pape recommande derechef le canon 1336, § 2.; vis-à-vis de S. Thomas, leur attitude doit être telle que tous puissent l'appeler leur maître. Ils ne peuvent cependant exiger les uns des autres rien de plus que ce qu'exige de tous leur commune mère et commune maîtresse : la Sainte Église; dans les matières sur lesquelles il y a, dans les écoles catholiques, désaccord entre les maîtres de plus grand renom, il ne doit être interdit à personne d'embrasser l'opinion qui lui semble la plus vraisemblable.

* * *

Le Pape trace ensuite le programme des solennités religieuses à célébrer pendant l'année jubilaire, à partir du 18 juillet 1923 jusqu'à la fin de 1924, et énumère les faveurs et indulgences exceptionnelles accordées.

En outre, il recommande vivement de tenir en l'honneur de S. Thomas, dans tous les séminaires et toutes les maisons où se forme le clergé, une dispute académique sur la philosophie ou d'autres matières importantes.

De plus, chaque année, pour solenniser la fête de S. Thomas, d'une manière digne du Patron des écoles catholiques, il veut que ce jour soit un jour de congé pour les étudiants, qu'on chante une grand'messe et qu'on tienne une dispute académique, au moins dans tous les séminaires et dans toutes les familles religieuses(1).

(1) En terminant, le Pape recommande vivement la prière suivante de S. Thomas, qu'il enrichit d'une indulgence de 7 ans et 7 quarantaines, à gagner chaque fois qu'on la récite :

« *Creator ineffabilis, qui de thesauris Sapientiae Tuae tres angelorum*

La Religion catholique en esprit et en vérité (*suite*) (1).

§ III. Formation a la prière

Nous avons essayé, dans les articles précédents, de montrer comment on peut amener les fidèles à ne pas se contenter d'une pratique tout extérieure de la religion, et les former à une véritable vie spirituelle. Nous avons proposé comme remède une prédication plus dogmatique, qui pourrait utilement se donner à l'occasion des fêtes liturgiques. La prédication officielle cependant, à elle seule, ne peut donner tous les résultats désirés; le prêtre zélé s'efforcera encore de préparer les fidèles, par des entretiens privés et familiers, à une réception digne et consciente des sacrements de la sainte Église.

De même il doit apprendre au chrétien le grand art de la prière. Trop facilement celle-ci, au lieu d'être une élévation du cœur vers Dieu, se réduit à n'être plus qu'un hommage commandé, un rite extérieur, tout au plus une démarche utilitaire.

1er Abus : Routine, mécanisme.

Remède : La Prière réfléchie

De cette prière purement labiale et machinale, le prêtre routinier donne continuellement l'exemple, sans plus même

hierarchias designasti, et eas super empyreum miroo rdine colloquasti, atque universi partes elegantissime distribuisti. Tu, inquam, qui verus Fons luminis et Sapientiae diceris, ac supereminens Principium, infundere digneris super intellectus mei tenebras, Tuae radium claritatis, duplices, in quibus natus sum, a me removens tenebras, peccatum scilicet, et ignorantiam. Tu, qui linguas infantium facis disertas, linguam meam erudias atque in labiis meis gratiam Tuae benedictionis infundas. Da mihi intelligendi acumen, retinendi capacitatem, addiscendi modum et facilitatem, interpretandi subtilitatem, loquendi gratiam copiosam. Ingressum instruas, progressum dirigas, egressum compleas : Tu qui es verus Deus et homo, qui vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen.

(1) Voir pp. 23, 207.

s'en douter. Qu'il chante les vêpres, ou qu'il célèbre la sainte messe, qu'il administre un sacrement ou que du haut de la chaire il associe les fidèles à sa prière, quand par exemple il faut réciter en commun quelques prières prescrites, partout et toujours, le ton et l'allure signifient clairement : « c'est ordonné, il faut arriver au bout » ; sans y prendre garde il entraîne les fidèles à penser aussi peu que lui au sens des paroles prononcées (1). Ni un instant de recueillement avant de commencer, ni une pause !

Au reste, avouons-le, pour prendre ce ton et cette allure, il n'est pas nécessaire que le prêtre soit entamé par la tiédeur ; étant donné notre pauvre condition humaine et la nature même des choses, l'accoutumance mène à la routine, avant même qu'on s'en aperçoive. D'ailleurs les circonstances n'imposent-elles pas cette pensée, au moins implicite : « quand nous devons faire réciter, au nom du Pape ou de l'Évêque, cinq Pater et cinq Ave, nous ne pouvons pas aller lentement, nous ennuierions les fidèles ? »

Sans doute, les nécessités pratiques ne permettent pas de traîner, mais forcent-elles d'y mettre toujours une telle hâte qu'il soit, humainement parlant, impossible de fixer l'attention ? Est-ce là un juste milieu ? Si l'on précipite ainsi toujours la prière publique, quel profit, au bout du compte, représentera pour les âmes cette répétition rapide des mêmes paroles ? Le bénéfice d'une volonté assez bonne pour se prêter à cette récitation, une vague offrande à Dieu, est-ce là tout le fruit que la prière devrait produire ?

Du reste, n'abuse-t-on pas des récitations de prières ? Tels curés font tomber l'instruction catéchétique, une fois par mois, pour faire place aux prières du premier dimanche (et si l'autorité ne les retenait, leur zèle pour la dévotion

(1) Il arrive que le prêtre, immédiatement après une allocution émue, doive prononcer une oraison liturgique ; de suite, par l'effet de l'habitude, il prend le ton « inconscient » accéléré...

ferait pis encore)! Les prières du matin que prescrit le catéchisme sont tellement longues, que personne ne les dit jamais telles quelles, sauf à l'école, où on les inculque à force de les répéter! Au chapelet récité à haute voix on ajoute d'autres prières, et encore de nouvelles prières... Les femmes s'y prêtent volontiers. On dirait que plus il y en aura, mieux cela vaudra.

De loin en loin, tous les deux ou trois ans, on avertira, il est vrai, qu'un Pater dit avec réflexion, vaut mieux que dix répétés sans pensée; mais que peut cette remarque théorique contre l'entraînement de la pratique courante et universelle? Quand donc donnons-nous aux fidèles l'exemple et l'exercice de « ce Pater » ou de « cet Ave », ou de toute autre prière, prononcée posément, avec un instant de réflexion après chaque invocation? (1) Cela n'arrive guère, sinon lorsque nous récitons tout haut les dix commandements de Dieu par manière d'examen de conscience. Pourquoi ne pas appliquer cette méthode au Pater et à l'Ave? (2) Les avantages que l'on peut espérer de cette récitation réfléchie du Pater, de l'Ave, ou des actes, sont-ils tellement inférieurs à ceux que présente la courte méditation qui suit chaque commandement? Ils sont moins tangibles, soit! mais la récitation des prières les plus usuelles, qui sont aussi les plus belles, y gagnerait de devenir plus véritablement humaine, en même temps que plus aisément surnaturelle. Ce serait encore de la prière vocale, mais elle ouvrirait les voies vers l'oraison mentale; et quelques âmes, perdues pour nous dans la foule, sont peut-être appelées à

(1) Un converti américain racontait récemment que ce qui scandalisait le plus ses anciens coréligionnaires — et cela le scandalisait encore — c'était la manière dont les catholiques récitaient le chapelet en commun. Nos fidèles, ayant subi l'accoutumance, ne se formalisent pas; en subissent ils moins, inconsciemment, l'entraînement à la routine et la mécanisation de la piété? — (2) D'aucuns pratiquent d'excellentes méthodes : par exemple, de renouveler l'intention sous une forme concrète. Dira-t-on qu'on y perd des indulgences?

avancer dans cette voie. Le prêtre tiède en a perdu même l'idée; mais les saints sont unanimes à affirmer que les gens du monde aussi ont droit, ont besoin de s'y engager dans une certaine mesure, et que la prière vocale *doit* à un certain degré, être pénétrée d'attention, d'âme, donc de prière mentale (1).

Du reste, combien de fois au confessionnal, n'avons-nous pas touché la preuve de cette nécessité? Des centaines de fois nous entendîmes marmotter les actes à grande vitesse et nous pûmes constater que les formules étaient d'autant moins conscientes et ratifiées, et partant que la contrition était d'autant plus insuffisante, que la précipitation était plus considérable. Cette méthode de prière réfléchie, qui s'arrête au mot significatif, s'impose donc pour les actes de charité et de contrition. Pourquoi pas pour les autres prières?

Elle s'impose en tous cas aussi quand on fait apprendre aux enfants leurs prières. Nous avons noté en son temps, que la matérialisation du sacrement de pénitence, qui se remarque aux grandes fêtes, entame aussi les confessions d'enfants, et pour les mêmes raisons; matériellement on est débordé, si bien qu'on ne peut donner *tout son temps* à l'affaire capitale, mais intime et moins visible, de la formation des âmes. Ce que nous disions alors peut trouver encore son application ici.

Aux petits enfants on enseigne généralement la formule de leurs prières, sous le titre de prières du matin et du soir, en la faisant répéter à haute voix, un grand nombre de fois; et progressivement la récitation s'accélère; le ton, l'attitude, tout

(1) Dans sa préface au beau livre de Mère Marie Loyola : *L'accueil*, le R. P. Thurston signale « une pratique intéressante des premiers siècles, pratique que Mgr Duchesne dénomme justement l'oraison collective. Le président de l'assemblée des chrétiens proposait d'abord le sujet de l'oraison aux fidèles et leur laissait quelques instants pour se recueillir à genoux; ensuite, il se levait et résumait en quelques mots bien choisis les espérances vagues et les désirs naissants dans le cœur de chacun d'eux. »

dénonce que l'esprit est ailleurs. Ce n'est pas surprenant! Ces formules, enfilées l'une après l'autre, on ne les a guère mises à la portée de ces petits. On leur a fait dire des centaines de fois : « Notre Père, qui êtes aux cieux », et il arrive qu'on n'a pas encore montré une seule fois que Dieu est bon comme un père, et que les cieux qui sont sa demeure, sont bien plus beaux que les cieux étoilés que nous admirons tant. Sans doute on se réserve d'expliquer tout cela en son temps et lieu, au moment où le texte du catéchisme comportera ce développement. Mais pourquoi ne pas rendre de temps en temps la vie à la récitation qui menaçait de devenir routinière et matérielle, par un petit mot, un récit, un bref commentaire affectueux qui viendrait aider l'attention, la pensée et le cœur de l'enfant? Sans ces industries, que finiront par dire aux petits ces formules trop grandes et trop belles pour eux?

Les comprendront-ils mieux plus tard, quand ils auront grandi? L'expérience semble démontrer le contraire. Il n'y a d'ailleurs aucune raison d'espérer qu'avec l'âge, ils se mettront d'eux-mêmes à penser davantage au contenu de leurs prières; mais on les surprend à s'ennuyer de plus en plus à prier; ils ne pourront donc sentir le besoin et l'amour de la prière. A moins d'une grâce exceptionnelle, de par la nature humaine, ces formules deviendront de plus en plus étrangères à leur vie réelle et consciente, et se videront de plus en plus de leur maigre contenu psychologique. Quoi d'étonnant, si nos adultes se comportent habituellement, comme si prier n'était autre chose que « réciter des prières », à moins que ce ne soit « lire dans son livre de prières » l'expression de sentiments qu'on s'applique du dehors, si même on a ce souci (1).

(1) Bossuet, *Sermon sur l'intégrité de la pénitence :* « Ils cherchent leurs regrets dans des livres, ils y prennent leur acte de contrition, ils s'amusent l'imagination et la conscience ».

2e *Abus : La prière intéressée.*

REMÈDE : Spiritualiser la prière

Les adultes sont de grands enfants, en matière religieuse surtout. Leur prière, répétition machinale de mots habituels, souvent n'est un acte vraiment humain que par une certaine intention générale qu'ils ont de prier. Mais cette intention est-elle assez chrétienne? assez catholique? L'est-elle du moins parfois? Nous voulons dire : prient-ils avant tout pour la conversion de leur âme? pour l'Église, pour le Pape?

Veillons-nous à garder à la prière de nos fidèles le désintéressement et la soumission nécessaires? Il nous paraît que non. Beaucoup concèdent que leur prière est beaucoup trop terrestre; mais l'excuse est généralement vite trouvée : il en a toujours été ainsi; de tout temps l'espoir d'être préservé des convulsions, de tel ou tel autre fléau attira les foules aux pèlerinages et aux prières publiques. Du reste, ajoute-t-on pour se rassurer, le catéchisme enseigne formellement qu'il ne faut demander les faveurs temporelles que pour autant qu'elles sont salutaires. — Fort bien! Nous devons toutefois nous demander si cet enseignement formel du catéchisme est assez inculqué, et surtout assez souvent mis en pratique pour représenter autre chose que des mots. Au temps de la guerre, beaucoup invitaient les fidèles à prier de telle façon que l'intention *principale* était bel et bien la victoire temporelle demandée de manière absolue; on insinuait, si on ne le disait, que Dieu était pour ainsi dire obligé à donner la victoire au bon droit, à châtier les barbares. Il fallut même la leçon répétée des événements pour qu'on désapprît de fixer à la Providence le moment de son intervention. Bref, il nous paraît que la notion de la prière est quelque peu faussée, et que la restriction du catéchisme au sujet des faveurs temporelles reste, en général, pratiquement incomprise.

De la prière, les fidèles ne semblent connaître que l'*impé-*

tration, la demande, et encore la demande faite dans un but intéressé. On veut amener le bon Dieu à sa manière de voir, parce que, sans se l'avouer, on garde l'impression que l'on se souhaite à soi-même plus et mieux que Lui ne veut nous donner (1). On prie donc afin de persuader Dieu d'être assez bon pour vouloir accorder ce que l'on désire; et pour Le gagner davantage, on invoque les saints, comme si les bienheureux nous étaient plus bienveillants que le bon Dieu lui-même qui leur inspire d'intercéder pour nous; comme s'ils devaient améliorer les dispositions de Dieu à notre égard, tandis que c'est nous qui devons améliorer les nôtres et les accorder avec les sentiments de ceux que nous unissons à nos prières. — Alors, pourquoi donc prolongeons-nous et réitérons-nous nos demandes? Afin de changer, non pas le cœur de Dieu, mais notre propre cœur, d'augmenter notre confiance, condition nécessaire pour être exaucé, afin de nous rendre capables de recevoir d'une manière salutaire les biens que sans ces multiples prières nous ne pourrions employer pour notre salut. Qu'on veuille bien nous permettre un exemple. Une dame pieuse avait besoin d'une maison. « Madame, confiez votre désir à saint Joseph ». — « Je prie tous les jours à cette intention, et j'y songe tout le temps ». — « Vous y pensez trop, madame, vous en êtes trop préoccupée. Si vous avez remis l'affaire à saint Joseph, elle est devenue la sienne; laissez-la entre ses mains! Votre prière doit consister à ne plus penser à cette maison, mais bien à la bonté de votre saint patron, qui vous fera comprendre mieux celle de Dieu et de sa Providence; à écarter toute inquiétude, à purifier

(1) Ne prend-on pas trop à la lettre des expressions anthropomorphiques comme celles-ci : « Fléchir la colère de Dieu » ? Du moment que l'homme s'est retourné vers Dieu, et donc est redevenu capable de grâce, Dieu lui rend et lui donne tout ce que l'homme est capable de recevoir pour son bien, selon le plan divin, et le plan divin dépasse incomparablement en richesses de bonté tout ce que l'homme saurait se souhaiter *véritablement* à lui-même.

votre désir, à renouveler votre confiance absolue que, s'il vous est bon d'acquérir cet immeuble, vous l'obtiendrez, et à protester aussi que le bon Dieu connaît mieux que vous ce qui vous est vraiment utile, et que vous savez bien que s'Il refuse la maison convoitée, c'est pour vous accorder des biens plus magnifiques ; ajoutez même que vous êtes prête à renoncer de bon cœur à ce que vous souhaitez, si tel est son bon plaisir. Dieu bénira votre renoncement, votre demande soumise et désintéressée. La prière vous aura établie dans la paix, car elle aura formé votre âme à vouloir l'accomplissement de la volonté de Dieu, soit qu'Il accorde, soit qu'Il refuse. Elle aura libéré votre cœur par le détachement et quand vous serez ainsi détachée, il vous sera d'autant plus salutaire d'obtenir l'objet de votre demande, car il vous sera d'autant plus aisé de ne vous en servir que selon le bon plaisir divin. Vous n'avez jamais pensé à cela ? » — « Non, jamais ! » — « Voilà pourtant la vraie prière soumise et désintéressée, celle qu'il faut présenter à Dieu, pour obtenir les faveurs temporelles ».

Ne ferons-nous donc pas bien de rendre plus réelle, plus vécue l'expression du catéchisme : « *pour autant qu'elles sont salutaires* » ? En laissant les fidèles à leurs propres lumières, nous les laisserons prier comme les payens *in multiloquio*. Inculquons donc, mais d'une façon concrète, que toute demande, même celle qui sollicite des biens temporels, implique le renoncement, l'abaissement de nos prétentions devant la volonté divine, et la subordination de nos désirs. Si nous implorons la Majesté Souveraine pour qu'elle daigne s'abaisser et condescendre à s'occuper de nos intérêts terrestres, c'est afin que nos cœurs, encouragés par cette manifestation de la bonté du Maître, remontent plus aisément vers Lui, entraînant le corps avec l'âme dans l'action de grâces, et l'adoration.

Enfin pour achever l'éducation de la prière, ne devrions-nous pas réintégrer la notion de notre appartenance au corps

mystique du Christ? faire de cette idée une réalité vécue, en insérant notre prière dans l'œuvre immense de Notre-Seigneur, en l'unissant à son Sacrifice? C'est de cette réalité que la formule, « *per Dominum Iesum Christum...*, » prend toute sa signification. Expliquons bien que nous ne sommes pas des isolés devant Dieu; nous prions et nous vivons par le Seigneur Jésus; nous prions en union avec Lui; notre prière est rendue digne de Dieu et agréable à son Cœur par la force de l'adoration et de l'amour de son Fils. — Et dès lors, nous ne sommes plus des isolés, les uns vis-à-vis des autres, nous sommes tous frères et solidaires dans la société chrétienne; nos intérêts particuliers sont moins importants que les intérêts de cette société, de notre sainte Église. C'est de la prédication dogmatique, mais combien prenante! et comme sa portée morale est immense! C'est rendre à la prière son sens catholique et apostolique. La prière en commun reprend alors toute sa dignité, celle qu'enseigne la Liturgie, lorsqu'elle est comprise et vécue, par amour pour tous les frères, ceux de la paroisse d'abord, mais aussi ceux des confins du monde.

Nous disions au début, que le prêtre tiède et routinier vide la religion catholique de sa sève et de sa moelle; il force les fidèles à ne plus vivre que de son écorce en transformant leur culte en un amas de rites matériels, où Dieu ne peut plus agir que par un miracle tout gratuit de sa grâce. La Religion catholique est et doit être une religion de lumière, d'esprit et d'amour; une adoration « *en esprit et en vérité* ». Les rites sacramentels eux-mêmes, comme l'institution de l'Église visible, n'ont pour but que d'associer le corps lui-même au culte et à l'élan de l'âme; de faire pénétrer jusque dans le monde de la matière la lumière de la Vérité et la flamme de la charité de Dieu.

M. Claeys-Boúúaert, s. i.

L'Évangile de saint Matthieu

d'après le R. P. Lagrange (1).

L'an passé, nous exprimions ici le souhait que le R. P. Lagrange nous donnât bientôt un commentaire de S. Matthieu dont il avait déjà dégagé les abords par ses travaux sur S. Marc et S. Luc. Nous avons été exaucé plus promptement que nous n'aurions osé l'espérer. Et le commentaire du premier Évangile n'a rien perdu, bien s'en faut, à ne venir qu'en troisième rang : il a bénéficié de l'expérience de ses aînés. Les solutions proposées nous paraissent ici plus fermes et plus nettes et l'exposé doctrinal plus complet et plus précis.

Il nous semble aussi que les réponses de la Commission biblique sur l'Évangile selon S. Matthieu (19 juin 1911), sur ceux de Marc et de Luc et sur la question synoptique (26 juin 1912, *Enchiridion* de DENZINGER-BANNW.[13], nos 2148-2165), ont rendu bon service à l'éminent exégète en lui ôtant toute envie de chercher sa voie là où vont presque unanimement les critiques non catholiques.

Suivant ceux-ci, l'Évangile selon S. Marc serait le plus ancien en date. Ceux de Matthieu et de Luc l'auraient combiné avec un autre document essentiel qu'on appelait autrefois les *Logia*, — parce qu'on le tenait pour identique aux *Logia* araméens de l'apôtre Matthieu, mentionnés dans le célèbre témoignage de Papias, — qu'on préfère aujourd'hui dénommer simplement *Q*(*uelle*) = la *Source*, parce qu'on a renoncé en général à y voir l'ouvrage dont parle l'Évêque d'Hiérapolis. C'est là, en deux mots, l'hypothèse dite des deux sources, que la commission biblique a rejetée comme

(1) **Études bibliques.** *Évangile selon saint Matthieu*, par le P. M.-J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. Paris. J. Gabalda. 1923. In-8° raisin de CLXXXVIII-560 pages. Prix : 45 fr.

opposée à la tradition et dépourvue de toute base historique (*Enchir.*, nº 2165).

La théorie séduit, à première vue, par son extrême simplicité et son apparente efficacité, et l'on s'explique sans peine la faveur dont elle jouit depuis un quart de siècle. Mais tout d'abord, il est bien vrai qu'elle se heurte à une tradition, historique tout au moins, qui paraît fort sérieuse et qu'on essaie vainement d'atténuer en prétendant la ramener à l'autorité du seul Papias. — Et puis, il se trouve que la critique interne elle-même, considérée de plus près, en arrive à dissiper le mirage et à montrer que l'hypothèse ne rend pas compte des faits dûment étudiés et constatés. Voilà ce que le R. P. Lagrange s'efforce d'établir dans une très notable partie de son Introduction et, de nouveau, au cours du Commentaire, toutes les fois que l'occasion lui en est offerte. Et il nous semble que c'est avec un solide succès.

Rien ne décèle, dans notre premier Évangile, une compilation de deux sources. L'auteur a voulu manifestement soutenir dans leur foi les disciples du Christ, soit en défendant cette foi contre les attaques juives, soit en mettant en lumière l'enseignement de Jésus, objet de cette foi. Il a recueilli les faits et les discours qui allaient à cette fin. Mais on ne voit pas trace de disparité entre les morceaux, comme cela semblerait devoir être si les faits avaient été empruntés à une source, ici l'Évangile de Marc, et les discours à une autre source, ici la fameuse source *Q*. Pas, non plus, de notes différentes dans le style qui « est, dans son genre, aussi constant que celui de Marc et beaucoup plus schématique... Tandis que pour Marc les faits se présentent, se déroulent, font impression comme des tableaux qui respirent la vie, dans Matthieu ils ne sont amenés que pour servir à la manifestation d'une doctrine... L'ouvrage a donc été écrit tout entier, et jusque dans le détail, sous l'empire d'une pensée. (Sans doute) il est très difficile d'affirmer que tel ou tel

résultat littéraire a été réalisé de telle ou telle façon. Mais en présence d'une pareille unité, il faudrait des preuves bien solides pour qu'on traite l'auteur de compilateur, ce qu'on fait en réalité sans lui en donner le titre » (p. XXXVIII).

Des signes positifs ne manquent pas d'une origine sémitique du premier Évangile dans son ensemble :

A) Plusieurs pourraient s'expliquer suffisamment par l'origine sémitique de l'auteur, même écrivant en grec. Telles certaines particularités de style : *a*) L'*inclusio*, qui consiste à enfermer un récit ou le développement d'une idée dans une sorte de cadre rythmique formé par la répétition, à la fin, de mots identiques ou analogues à ceux du commencement.

b) Le schématisme ou tendance à répéter textuellement les mêmes formules.

c) Les groupements selon certains nombres, surtout sept, trois et deux. Il y a, par exemple, sept béatitudes, sept clauses du *Pater*, sept paraboles au ch. XIII, etc., etc.

B) Il est déjà plus difficile de rendre compte par le sémitisme de l'auteur de l'omission de toute explication à propos d'usages juifs ou d'idées juives qui ne pouvaient guère ou ne pouvaient pas être ainsi compris par des non Juifs.

Difficile aussi, bien que nullement impossible, d'expliquer la forme que revêtent les citations de l'Ancien Testament. Elles sont influencées à la fois par l'hébreu et par les Septante. On le comprend au mieux en s'en tenant à la tradition. « Matthieu, écrivant en araméen, avait sous les yeux le texte hébreu qu'il connaissait bien, et en usait librement. Ce procédé exclut absolument l'hypothèse d'un Matthieu écrivant en hébreu (hypothèse soutenue par quelques auteurs : le protestant Resch, le catholique Belser). Écrivant dans la langue de l'A. T., il eût dû en insérer les termes tels quels. S'il composait en araméen, il n'était lié ni par le texte hébreu, ni par le texte grec... » (p. CXXIII).

Mais l'argument le plus fort, sans doute, contre la théorie

des deux sources, c'est l'invraisemblance, l'impossibilité de la source *Q* telle qu'on essaie de la reconstituer. « Le système des deux sources est fortement conçu, mais de telle façon que la vérité sur une source suppose la vérité sur l'autre ». Si l'Évangile de Matthieu, dans son état originel — nous reviendrons à l'instant sur notre Matthieu grec actuel — a mis en œuvre Marc pour les récits, il faut supposer qu'il « a aussi mis en œuvre un ouvrage dit *Q*, dont les grandes lignes sont fixées par l'usage parallèle de Luc. Alors nous aboutirions à une absurdité. Réduite à ces proportions, la source *Q* est un non-sens, une non-chose. Il faut nécessairement la compléter, et personne n'est en état de lui fixer des limites. Elle s'annexe, du droit du bon sens et du goût, tout l'ensemble de Matthieu. C'est dire qu'elle se transforme en Matthieu araméen. C'est bien le fait que la tradition avait transmis » (p. XLIII).

Et plus loin (p. CXXXIII-CXL), passant en revue l'essai concret de Harnack, le P. Lagrange montre par les faits que « la reconstitution de la source *Q* sur ces bases est une œuvre puérile. Les critiques devraient comprendre qu'ils gâchent le métier » (p. CXL). Les discours du Seigneur auraient été inintelligibles sans un encadrement historique qui expliquât leur sens et leur donnât cohérence. Cet encadrement existait donc dans la composition primitive qui rapportait les discours. Et comme le style de Matthieu, dans ses histoires, est parfaitement un, rien n'autorise à soutenir que ces histoires n'étaient pas là dès l'abord en substance telles que nous les avons, mais que la majeure partie en aurait été postérieurement empruntée à S. Marc.

Il faut donc toujours en revenir à un Matthieu araméen primitif, substantiellement identique à notre Matthieu grec.

Nous disons : *substantiellement*. Faut-il s'en tenir là? Ou peut-on aller plus loin et ajouter que notre Matthieu grec est une traduction pure et simple de l'original araméen? — La

première alternative satisfait aux exigences de la Commission biblique et les raisons critiques dissuadent d'adopter la seconde.

Il y a entre Marc et notre Matthieu grec des rencontres que la seule catéchèse orale ne suffit pas à expliquer. Relation dans un ordre identique de certains événements ou de certains enseignements, sans que cet ordre ait été imposé ni par une réalité constatée, ni par une logique nécessaire; phénomène des doublets consistant non dans le fait de la répétition par un auteur des mêmes paroles, mais dans ce fait que la répétition se présente dans un contexte où l'on retrouve l'ordre de l'autre auteur; similitude des termes, surtout lorsqu'il s'agit de termes rares, et que la similitude est prolongée. Seule une certaine dépendance littéraire peut rendre compte de cette triple série de faits. — Or, « une certaine dépendance admise, quel est l'imitateur? Si de deux auteurs l'un paraît original, spontané, presque incorrect, en tout cas peu soigné, si l'autre est plus régulier, quoique moins savoureux, s'il a l'air d'avoir voulu améliorer, cette amélioration ayant pour résultat de rendre le texte moins expressif et de diminuer le contact avec les faits, on n'hésitera guère à se prononcer. De même si l'on s'aperçoit que de l'un à l'autre il y a progrès sinon dans la foi, du moins dans la précision des croyances » (p. XXXVI). — C'est concéder une certaine dépendance du Matthieu grec à l'égard de Marc, dépendance quant à la forme et quant à quelques détails de fond peut-être.

Tout devient clair si le premier Évangile grec est une traduction assez libre d'un original sémitique utilisant l'Évangile de Marc. — Par qui a-t-elle été faite? Par Matthieu lui-même ou par un autre auteur? Si nos souvenirs ne nous trompent, le P. Lagrange ne pose pas la question. Il tient sans doute pour un auteur étranger; en tout cas, pour un auteur inspiré. « Il ne serait pas licite, pensons-nous, parce que contraire à la tradition la plus claire, de récuser l'affirmation du texte grec comme on pourrait le faire pour le texte de la Vulgate

latine, pour la raison qu'il n'est qu'une traduction. L'Église ne songe pas à faire moins de cas du seul texte qui figure dans son histoire, définitions et exégèse, pour lui préférer un texte hébreu ou araméen qu'en somme elle ne connaît pas... Si, comme nous venons de le dire, on n'est pas autorisé à rejeter les affirmations de Matthieu, traducteur grec, c'est qu'il était inspiré. Comme tel il pouvait sans doute disposer sa traduction avec une certaine indépendance qui faisait défaut aux Septante et à S. Jérôme » (p. XXXIV sq.).

Point de discussion expresse sur la date précise soit de l'original sémitique, soit de la traduction grecque. Il est dit (p. CLXVII, CLXXVI) que Matthieu a certainement écrit avant 70, mais sans préciser duquel des deux textes il est question. Le sens naturel est qu'il s'agit du grec. Pour l'araméen, on a l'impression très nette qu'il est supposé antérieur à S. Marc, conformément à la tradition ancienne.

Nous nous sommes trop attardé à la critique littéraire, tout en ne faisant que l'effleurer, pour pouvoir insister aussi sur la doctrine du premier Évangile. La question à traiter serait surtout celle du royaume de Dieu ou « des cieux », comme disaient les Juifs d'alors pour éviter de trop répéter le nom de Dieu. Elle est proposée dans Matthieu, l'évangéliste des *paroles du Seigneur*, avec une plénitude plus grande que dans les autres évangiles. On se rappelle le bruit soulevé, lors de la crise moderniste, par la théorie du royaume purement eschatologique. Jésus aurait cru et prêché que le monde présent allait finir de manière catastrophique et que le règne de Dieu serait inauguré dès la génération contemporaine dans des conditions toutes nouvelles d'innocence et de bonheur. Pour aboutir à cette thèse, on s'appuyait sur deux ou trois textes obscurs interprétés avec le littéralisme le plus étroit. Or en face d'eux se dresse une multitude d'autres textes, parfaitement cohérents entre eux, qui supposent une conception tout à fait différente. On y distingue d'une part un royaume de

l'au-delà, de la vie future, plus spécialement appelé le royaume du Père, et d'autre part le règne messianique considéré particulièrement comme le royaume du Fils. Encore le règne messianique apparaît-il tantôt comme « indistinct, avec une perspective prolongée jusqu'à la vie future », tantôt « comme une grâce offerte », la proclamation d'une extraordinaire opportunité de salut, tantôt enfin « comme un royaume déjà établi sur la terre » (p. CLXXI, note 1). A bien lire paraboles et discours, on y découvre l'Église bâtie sur Pierre et destinée à croître et se développer à travers de longs siècles. — Il n'est pas difficile de décider quelle exégèse est raisonnable et scientifique, celle qui interprète quelques textes obscurs d'après la masse des textes clairs ou celle qui procède d'une manière opposée.

Nous n'avons donné de l'Introduction à S. Matthieu qu'une idée bien incomplète et superficielle. Du Commentaire, si riche et suggestif avec ses notes d'ensemble, surtout doctrinales, sur les sections plus importantes ou plus difficiles, et avec ses notes de détail exégétiques, philologiques, historiques, etc. etc., de ce Commentaire donc, nous devons renoncer à donner une idée quelconque. Disons seulement qu'il est, à notre avis, et de beaucoup ce qui existe de plus au point et de plus véritablement scientifique soit chez nous soit chez les protestants. Et nous n'y avons rien aperçu qui pût faire peine à la plus chatouilleuse orthodoxie. Nous ne pourrions pas ajouter sans doute qu'on n'y découvre pas çà et là quelques traces d'une rédaction trop hâtive et insuffisamment didactique. Mais, loin d'oser trop nous en plaindre, nous formulerons plutôt le vœu que l'éminent commentateur nous donne sans trop tarder un quatrième Évangile de même marque et de même envergure.

Nous n'avons garde certes d'accepter l'augure de l'Avant-Propos disant que le présent ouvrage sera peut-être le dernier de son auteur. Quand on écrit avec cette puissance d'érudi-

tion et de pénétration, avec cette fraîcheur et cette vigueur de pensée et de style, il n'est pas temps de songer au repos, même si l'on a déjà derrière soi une œuvre immense infiniment riche et variée. J. CALÈS, S. I.

Consultations

Érection et aggrégation d'une Congrégation de la T. S. Vierge.

« Nous voudrions établir dans une école une Congrégation de l'Enfant Jésus et une Congrégation des Saints Anges. Quelles démarches faut-il faire pour obtenir leur aggrégation à la Congrégation de la T. S. Vierge? »

R. Seules les Congrégations de la T. S. V., canoniquement érigées, peuvent être aggrégées à la Prima primaria de Rome, à moins d'indult spécial. — La plupart des Congrégations de la Ste Vierge, ayant un patron secondaire, vous pouvez choisir comme patrons les Saints Anges. S'agit-il d'une pieuse union pour jeunes enfants, de six à dix ans par exemple, faites ériger pour eux une confrérie de l'Enfant Jésus de Prague, et adressez-vous aux PP. Carmes. Pour des enfants qui ont atteint leur dixième année, demandez à l'Ordinaire du lieu d'approuver l'érection d'une Congrégation de la Ste Vierge, avec les Saints Anges comme patrons secondaires. Puis demandez l'aggrégation par l'intermédiaire du R. P. Provincial de la Compagnie de Jésus. C'est la voie la plus simple et la plus rapide. Le décret d'érection doit être donné par écrit et le Vicaire général n'a compétence pour l'accorder que moyennant mandat spécial. J. C.

L'erreur commune.

Pour illustrer le savant article du R. P. JOMBART sur l'*erreur commune* (1), nous voudrions proposer la solution des deux cas suivants.

(1) Cf. ci-dessus, pp. 169 et 363.

X., prêtre français, aumônier dans la Ruhr, vient à Liège pour donner une retraite. Ordinairement, dans les communautés où il passe, il trouvait au parloir une communication ainsi libellée : « Le prêtre qui donne la retraite chez vous a les pouvoirs de l'Ordinaire ». Persuadé qu'il en va de même à Liège, il confesse ses retraitantes; le second jour, apprenant par hasard qu'il n'a pas les pouvoirs, il n'ose plus confesser et prie un prêtre de la ville de le suppléer dans cet office ».

1. M. X. était dans le vrai en croyant que le prêtre, *approuvé* pour la retraite, possède par le fait même, les pouvoirs nécessaires pour entendre les confessions. Les statuts du diocèse de Liège sont formels à ce sujet (1).

Si le prédicateur avait été un Régulier, approuvé pour les confessions et la prédication dans un diocèse de Belgique, il aurait probablement pu être demandé par la supérieure, sans autorisation spéciale. S'il s'agit d'un prêtre étranger, la supérieure ne peut l'inviter à prêcher, encore moins à donner la retraite, sans une autorisation expresse, générale ou spéciale, de l'Ordinaire du lieu.

M. X., en constatant l'absence du billet traditionnel, aurait dû interroger la supérieure.

2. Y a-t-il *erreur commune?*

Cela ne nous paraît pas douteux. Celle-ci peut exister dans une communauté même peu nombreuse. Parlant des conditions requises pour qu'un fait soit *notoire*, REIFFENSTUEL (V, I, 249) rappelle que d'après une opinion à peu près commune, il suffit qu'il soit connu de la majeure partie « populi, viciniae, parochiae, collegii, communitatis, etc., dummodo in tali communitate non sint pauciores homines quam decem... Ratio est quia decem constituunt populum, arg. can. Unico, 3. C. 10, q. 3... » Le P. JOMBART était donc dans le vrai en admet-

(1) Cf. VREULS, *Petit Guide canonique*, 17, note.

tant que l'erreur *commune* peut exister dans une communauté religieuse de vingt personnes (1). Nouvelle preuve qu'une notion juridique comme celle de l'erreur commune ne se précise pas seulement par l'analyse du sens vulgaire des mots, mais surtout par la valeur que les juristes leur ont attribuée.

Dans notre cas, toutes les retraitantes, toute la communauté croyaient évidemment — et pour de bonnes raisons — que le directeur de la retraite avait les approbations nécessaires et était muni de la juridiction. En vertu du c. 209, les confessions entendues le furent validement, dès la première.

3. Persuadé, à tort ou à raison, qu'il n'avait pas de juridiction, le prédicateur pouvait-il continuer à confesser ou devait-il solliciter le concours de son confrère?

Pour entendre les confessions, l'Église exige que l'on ait reçu d'un supérieur légitime les pouvoirs nécessaires (cf. c. 2366). — Quand il y a erreur commune, le prêtre n'a pas de juridiction, c'est-à-dire, qu'il est dépourvu de toute autorité. C'est précisément pour ce motif que l'Église, pour chacun des actes qu'il pose, supplée, c'est-à-dire lui confère, le pouvoir qui lui manque (2). Aussi les auteurs déclarent-ils, qu'il y a dans l'usurpation de cette autorité une faute grave (3). GURY (l. c.) est même très sévère, puisqu'il ne permet pas de continuer à entendre les confessions un jour de grande fête. BERARDI (*Praxis*, II n. 4559) tempère un peu cette solution. Or, tous les auteurs parlent du cas où l'erreur commune s'ajoute au titre coloré, c'est-à-dire quand la suppléance de la juridiction, au sentiment unanime, était certaine, comme elle l'est maintenant pour nous dans le cas d'erreur commune seule.

(1) *N. R. Th.* 1923, p. 177. Le R. P. VERMEERSCH, citant le passage de Reiffenstuel reproduit ci-dessus, est arrivé à la même conclusion (*Theol. mor.*, III, n° 459, 1). — (2) Cf. LEHMKUHL, II[11], n. 502. — (3) LESSIUS, *De Iure et Iustitia*, II, 29. 68. — D'ANNIBALE, I[3], 79, nota 76. — GURY-BALLERINI, II[3], n. 554.

Puisque la licéité seule de l'acte est en question, on comprend que BERARDI et, après lui, d'autres auteurs aient admis qu'un prêtre pût recourir à cette juridiction suppléée(1) pour des motifs très graves, comme serait le danger d'exposer gravement sa réputation, ou une nécessité urgente pour le pénitent de se confesser(2). — Le silence de NOLDIN (III, 346) sur la nécessité d'un pareil motif ne nous paraît pas concluant.

X. avait-il un motif de cette nature? Cela nous paraît très improbable. Nous ne sommes qu'au second jour de la retraite, qui en dure quatre ou peut-être davantage. Que de prétextes on peut alléguer pour interrompre les confessions pendant le temps nécessaire à la demande de pouvoirs; quelques heures peut-être, X. étant dans la ville épiscopale.

C'est dans une conversation, fortuitement, que X. apprit qu'il était sans pouvoir. S'il l'eût appris au confessionnal, il lui eût été permis d'achever la confession, même d'en entendre quelques autres si l'interruption devait provoquer le trouble et l'émoi dans la communauté, éventualité d'ailleurs peu probable.

Nous approuvons donc X. d'avoir suspendu les confessions, sans bien comprendre pourquoi, il ne s'est pas, d'urgence, procuré les pouvoirs et ainsi le moyen de les continuer lui-même.

II. Autre cas, plus complexe. Z., prêtre ayant juridiction dans le diocèse de Malines, se rend près de Namur chez des amis. Arrivé un jeudi soir, il se présente à la paroisse pour dire la messe le vendredi matin, premier vendredi du mois. Pas de curé; le pasteur avait eu son changement et était déjà parti pour sa nouvelle résidence; le successeur n'était pas encore

(1) Nous ne parlons pas ici des cas où l'Église supplée parce qu'il y a doute positif et probable; la question est très différente. — (2) Cf. REIFFENSTUEL, III, XXXI, 210.

arrivé. Des pénitents viennent à Z. et lui demandent de les entendre en confession. Sans doute, il n'a pas juridiction dans le diocèse de Namur, mais, se dit-il, *sacramenta sunt propter homines*, les sacrements sont institués pour le bien des fidèles; on ne peut priver les âmes de la communion en ce jour; alors l'Église supplée. Et Z. se met au confessionnal.

Que faut il penser de cette conduite?

Z. est *certain* de n'avoir aucune juridiction.

Le doute positif et probable ne peut donc porter que sur trois questions : *a*) L'erreur commune existe-t-elle au sujet de ma juridiction? *b*) existera-t-elle dès que j'accepterai d'entendre les confessions? *c*) si elle n'existe pas auparavant, ai-je le droit de la créer?

1. Y a-t-il erreur commune?

Avant que Z. n'entre au confessionnal, on peut hardiment le nier. Z. n'est pas connu; il n'a pas été annoncé comme confesseur.

Peut-il ou ne peut-il pas entendre les confessions? Les bons paroissiens l'ignorent. Sans doute, voyant ce prêtre dans leur église, ils sont portés à croire qu'il peut confesser. Mais s'il répond qu'étant d'un autre diocèse, il ne peut confesser, seuls les fidèles assez ignorants s'étonneront, sans d'ailleurs avoir le moindre soupçon défavorable.

Mais l'ignorance *du droit* ne suffit pas à créer une erreur commune.

2. Si Z. entre au confessionnal, y aura-t-il erreur commune?

A première vue, la réponse négative paraît s'imposer. Pour qu'il y ait erreur commune, il faut que la majeure partie des membres d'une communauté estiment, à tort, mais de bonne foi et pour un motif raisonnable, que tel clerc possède le pouvoir qu'il exerce.

Or, en ce matin du premier vendredi, il n'est guère probable que la majeure partie des paroissiens soient présents. Y eût-il même une assistance assez nombreuse, une bonne partie des

gens qui sont dans l'église ne forment aucun jugement sur les pouvoirs ou la qualité de ce prêtre qui confesse, car rien jusqu'ici n'a provoqué un tel jugement. On n'a pas annoncé un confesseur extraordinaire, le curé n'a pas dit que son remplaçant serait là. Bref, les assistants n'ont aucun motif de porter un jugement quelconque sur la qualité de ce prêtre inconnu. Il reste que les pénitents de Z. et peut-être quelques autres personnes ont cru qu'il pouvait confesser. Pour créer la probabilité positive et sérieuse de l'erreur commune, c'est vraiment trop peu.

Cependant on peut faire valoir en faveur de la réponse contraire des motifs qui méritent réflexion et discussion.

Comment faut-il délimiter le groupement dont la majeure partie doit être dans l'erreur? Évidemment les non-baptisés ne comptent pas. Faut-il considérer les 20, 30, 40 % de chrétiens non pratiquants qui se rencontrent, hélas! dans beaucoup de paroisses de nos grandes villes? On serait tenté de répondre : non; il faut uniquement considérer ceux qui useront ou pourraient user du ministère de ce prêtre. Malheureusement cette manière de voir n'a aucun fondement juridique. Nous ne pouvons l'admettre et elle nous paraît assez inutile. En effet, pour qu'il y ait erreur commune, il faut un fait capable d'induire en erreur l'ensemble des membres d'une communauté. Qu'ils aient ou non l'intention de recourir au ministère du confesseur, du curé, etc., cela importe peu. Mais voici deux questions dont la solution importe au plus haut point.

D'abord, faut-il que la majeure partie de la communauté ait porté un jugement sur l'existence de la juridiction ou suffit-il que soit posé un fait, dont la constatation provoquerait nécessairement ou très probablement un tel jugement? En d'autres termes, l'erreur doit-elle exister ou suffit-il que le fondement de cette erreur soit déjà posé?

A voir l'exposé et les exemples donnés par les ouvrages

antérieurs au Code, il semble que leurs auteurs exigeraient l'existence même de l'erreur. N'oublions pas cependant que la plupart n'envisagent guère les cas où n'existe point de titre coloré.

Depuis que le Code affirme la certitude de la juridiction suppléée en cas d'erreur commune sans titre coloré, l'attention doit se porter davantage sur des cas difficiles.

L'Église supplée pour le bien des fidèles qui, de bonne foi, sans témérité ni ignorance inexcusable, recourent au ministère d'un clerc qu'on doit supposer muni des pouvoirs nécessaires. Supposons posé le fondement de cette erreur, ne peut-on pas dire que l'erreur existe virtuellement dans la communauté? Dès lors, la raison même de la concession n'exige-t-elle pas que l'Église supplée dès le premier recours?

Donnons un exemple. Dans une église de religieux, le Supérieur a fait mettre le nom du Père X. sur un confessionnal. Il se fait que le Père, attaché jusque-là au couvent d'un autre diocèse, a oublié de demander juridiction à l'Ordinaire de son nouveau domicile. L'Église ne commencera-t-elle à suppléer la juridiction qu'au moment où la majeure partie des paroissiens ou des habitués de cette église auront vu le nom du confesseur et formé un jugement sur l'existence de ses pouvoirs? Cela nous paraît inadmissible. Nous préférons raisonner ainsi : Dès le moment où cette inscription a été placée sur le confessionnal, tout fidèle qui viendra dans l'église et s'approchera du confessionnal, qu'il veuille se confesser ou non, croira ou devra croire que le Père X. peut entendre les confessions. Le bien commun exige que l'Église supplée au défaut de juridiction dès la première confession; l'erreur est commune, dans un sens très réel et qui nous paraît suffisant (1).

Reste à définir les qualités du fait qui suffit à légitimer

(1) Dans l'*Epitome*, I, 232, le P. Creusen était moins affirmatif. Telle était pourtant déjà sa conviction.

l'erreur commune. Il doit évidemment être *public* de sa nature et tel que la plupart des fidèles *puissent* ou *doivent* en conclure, sans faire preuve d'ignorance crasse du droit, à l'existence de la juridiction. Personne n'hésite à admettre l'erreur commune si le prêtre, annoncé par le curé, comme confesseur extraordinaire, ne possède pas les pouvoirs. — Quand un nom est inscrit sur un confessionnal, le prêtre qui porte ce nom sera regardé à bon droit par tout le monde comme un confesseur approuvé. — Dans le cas de X., une hésitation reste possible pour les motifs donnés en faveur de la solution négative. On peut cependant répondre qu'au moins dans certains pays, exception faite des grandes villes cosmopolites, il n'y a ni témérité ni ignorance à croire qu'un prêtre, même inconnu, qui entend les confessions, a la juridiction nécessaire. Si donc il le fait publiquement, dans une église, dans une chapelle publique, nous n'oserions pas nier que ce fait suffise à fonder une erreur commune et raisonnable. La casuistique pourra élargir encore cette solution et l'on nous a cité tel canoniste, professeur distingué, qui estime l'erreur commune fondée dès qu'un prêtre acquiesce à la demande d'entendre une confession, l'église ou la chapelle fussent-elles d'ailleurs désertes. Cette opinion ne nous paraît pas suffisamment établie pour lui accorder une sérieuse probabilité.

3° A supposer que Z, en se mettant au confessionnal, créât l'erreur commune, pouvait-il y entrer? Certainement non! L'explication de son refus était naturelle et ne pouvait lui attirer aucun déshonneur, ni provoquer de soupçon grave. De la part des fidèles, il n'y avait aucune nécessité: plusieurs pouvaient certainement communier sans confession : les communiants du premier vendredi du mois sont pour la plupart de très bonnes âmes. Quant aux autres, bien qu'ils fussent privés d'une grande grâce, ils n'étaient point dans la nécessité de communier. Et l'omission de la communion n'était pas de nature à les déshonorer, tant sont encore nom-

breux ceux qui avant toute communion désirent se confesser. Discuter les motifs allégués par Z. nous paraît assez inutile, tant leur futilité saute aux yeux.

CONCLUSION : Seule l'ignorance du droit excuse Z. d'une faute grave. La validité des absolutions données ne manque pas de probabilité. A. GUNS, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Bref touchant la confrérie de l'Enfant Jésus de Prague.

La confrérie de l'Enfant Jésus de Prague est assez répandue en Belgique; peut-être en est-il de même en France. Le bref accordé le 15 janvier 1923 au Supérieur Général des Carmes déchaussés intéressera donc un certain nombre de nos lecteurs. Il lui accorde le droit *exclusif* d'ériger canoniquement dans n'importe quelle église la confrérie, avec le consentement de l'Ordinaire et en observant les autres prescriptions canoniques. Ce pouvoir lui avait été accordé, mais non d'une manière exclusive, par lettres apostoliques du 30 mars 1913 (*A. A. S.*, v, p. 152). Le 24 juillet 1913, la S. Congrégation du Concile approuva le statut de ces confréries. Mais déjà existait, dans quelques églises, une confrérie du divin Enfant Jésus de Prague, avec des statuts et des privilèges différents. Le bref du 15 janvier 1923 révoque explicitement toutes les indulgences et les privilèges accordés à ces confréries, qui jouiront désormais uniquement de tous les privilèges mentionnés dans les statuts approuvés en 1913. Pour ériger la confrérie, on s'adressera au T. R. P. Général des Carmes déchaussés et l'on demandera communication des dits statuts. Les confréries érigées canoniquement n'ont pas à demander une érection nouvelle (1).

J. C., S. I.

(1) Cf. BERINGER-HILGERS, S. I., *Die Ablässe*, 14e éd., II, p. 70.

S. CONGRÉGATION DU SAINT OFFICE

Condamnation de livres.

Par décret du 2 mai 1923, les livres suivants sont condamnés et mis au nombre des livres prohibés :

Historia interna documentada de la Compania de Jesus, par Don Miguel Mir, tomes I et II.

Histoire interne de la Compagnie de Jésus d'après les documents, adapté par I. de Récalde, *du récent ouvrage espagnol de Don Miguel Mir :* I. Les « Principes ». Paris, 1922 (*A. A. S.*, XV, p. 287).

Par décret du 9 mai 1923, la S. C. condamne et proscrit l'ouvrage suivant :

L'apparition de la très sainte Vierge sur la sainte montagne de la Salette, le samedi 19 septembre 1845. Simple réimpression du texte intégral publié par Mélanie. Paris-Rome-Bruges, 1922.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Bénédiction des fonts baptismaux (Réponse du 10 juin 1922. *A. A. S.* XV (1923), p. 225).

Deux doutes ont été soumis à la S. Congrégation :

1° Le 6e concile provincial de Milan ordonnait aux curés des paroisses filiales d assister à la bénédiction des fonts baptismaux célébrée dans l'église-mère. Ils y recevaient de l'eau baptismale qu'ils rapportaient dans leur église avec des rites spéciaux; ils la versaient dans les fonts de leur église et l'allongeaient avec de l'eau ordinaire. Peut-on conserver la coutume invétérée de bénir les fonts dans chaque filiale, le samedi-saint?

La S. Congrégation répond affirmativement *in casu*. Ce qui facilite la réponse *in casu*, c'est le consentement du Chapitre cathédral (de Crémone) et de la plupart des curés des paroisses-mères ou décanales. Mais le *votum* remarque que la question, au sentiment de plusieurs, était déjà tranchée par le c. 774, § 1 (1). En effet, ce canon, conformément à plusieurs réponses du S. Siège, affirme le droit pour *toute* église paroissiale *d'avoir*

(1) Les *A. A. S.*, p. 226 portent par erreur : c. 744, § 1.

des fonts baptismaux. Le Code révoque tous statuts, privilèges et coutumes contraires. Pris isolément, ce texte ne prouverait pas le droit pour les curés de *bénir* solennellement les fonts. Cependant, interprété d'après les décisions antérieures du S. Siège, il semble emporter ce droit, si conforme aux prescriptions du *Missel*.

Dans la réponse au premier doute, la S. Congrégation ajoute que la bénédiction doit se faire d'après les rubriques du Missel romain. Elle n'admet pas qu'on suive la coutume de bénir les fonts jusqu'à l'infusion des saintes huiles exclusivement et que l'on achève la bénédiction en mêlant à l'eau ainsi bénite une petite quantité de l'eau bénite dans l'église-mère.

2° Peut-on tolérer la coutume d'omettre la bénédiction des fonts le Samedi avant la Pentecôte? La réponse est négative.

Trois raisons paraissent militer en faveur de cette coutume, mais aucune n'est convaincante.

Le *Rituel romain* dit que l'eau employée pour le baptême doit avoir été bénite cette année même, « le Samedi-Saint de Pâques *ou* le samedi de la Pentecôte ». Cela ne prouve qu'une chose : pour les baptêmes de Pâques à la Pentecôte, on doit employer l'eau bénite le Samedi-Saint; le reste de l'année, celle qui a été bénite la veille de la Pentecôte. — Au c. 462, 7°, qui énumère les fonctions réservées au curé, il n'est fait mention que de la bénédiction des fonts le Samedi-Saint. Preuve insuffisante car l'abrogation d'une loi *liturgique* exige une mention expresse dans le Code puisque celui-ci, sauf des cas particuliers et mention explicite, ne prétend rien changer aux lois liturgiques (c. 2). Enfin, si la S. Congrégation a autorisé parfois cette coutume ou plutôt a permis de la tolérer, il y avait chaque fois des motifs *particuliers*. Il y a donc dans cette autorisation un privilège, qui ne peut être étendu à d'autres cas similaires.

J. C., s. I.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Habit des novices (Réponse du 14 mai 1923. *A. A. S.*, XV (1923), p. 289). Les novices doivent porter l'habit que pres-

crivent les constitutions. A dessein, nous ne disons pas : « l'habit spécial », puisque certaines constitutions prévoient qu'ils pourront garder leur habit séculier.

Quel habit doit porter au noviciat le religieux profès autorisé par un indult apostolique à passer d'une religion dans une autre? On aurait pu trouver dans le Code la réponse donnée par la S. Congrégation.

D'après le c. 633, § 1, ce religieux, pendant son noviciat, garde ses vœux ; mais les droits et obligations qu'il avait dans la religion abandonnée restent suspendus. Dès lors, il n'a plus l'obligation, ni même le droit de porter l'habit des profès de la religion dont il sort; et d'après le c. 557, il doit porter l'habit que les constitutions de sa nouvelle famille religieuse prescrivent à ses novices. J. C., s. I.

Bulletin de Théologie morale et de droit canonique

Plusieurs traités spéciaux d'une réelle importance ont paru en ces derniers temps ; ils concernent particulièrement le mariage, le droit des curés et des religieux. On peut y ajouter une bonne monographie sur la conscience.

1. La philosophie de saint Thomas et sa synthèse dogmatique ont à ce point captivé l'attention de ses admirateurs qu'une théologie morale du Docteur angélique reste encore à écrire. Des études promises par le P. Noble, O. P. et dont il nous livre aujourd'hui la première série (1), pourraient contribuer à combler cette lacune. L'auteur a voulu mettre à la portée du public cultivé la doctrine thomiste sur la conscience morale. Sortant du cadre imposé à l'éthique, il nous montre comment la révélation et les dons surnaturels éclairent la conscience morale naturelle, élèvent son idéal, créent en elle des puissances nouvelles de perfection humaine. Prêtres et laïcs trouveront ici à s'instruire, au prix toutefois de quelque labeur, car ce sujet si captivant est exposé d'une manière un peu aride et dans un style parfois tendu à l'excès. Mais l'effort vaut d'être tenté et poursuivi.

2. Si d'autres traités sur le mariage peuvent être comparés à celui de

(1) H. D. Noble, o. p., *La conscience morale*. Paris, Lethielleux, 1923. (19×12 cm.), 300 p. Prix : 7 fr.

M. De Smet (1) pour la solidité de la doctrine théologique ou le commentaire du Code, aucun, pensons-nous, ne fait de ce sujet si important un exposé aussi complet. La distribution des matières au Grand Séminaire de Bruges a permis à l'auteur de donner seul l'enseignement que se partagent ordinairement plusieurs professeurs. Il ne s'est pas contenté de grouper dans cet ouvrage les thèses dogmatiques et les commentaires du Code; ils sont complétés par un exposé très complet de la législation civile sur le mariage et le divorce. Des aperçus historiques, parfois très développés, éclairent l'évolution des doctrines et de la discipline matrimoniales.

Dans cette quatrième édition, les décisions récentes du S. Siège et les ouvrages parus après le Code sont cités, commentés, critiqués (2). Avec un remarquable souci de vérité, l'auteur cite toujours les opinions opposées aux siennes; s'il lui est arrivé de s'y rallier parfois (II, 764, 793), il sait dire avec autant de fermeté que de modestie pourquoi il maintient certaines solutions combattues même par plusieurs canonistes excellents. Ainsi, d'après M. De Smet, la dispense de disparité de culte n'entraîne plus la dispense d'autres empêchements qui affectent seulement le baptisé (II, n. 591, 4); le confesseur ne peut dispenser d'empêchements occultes seulement en fait, non de leur nature (c. 1044. De Smet, II, 794), etc. Les motifs pour lesquels l'impuissance n'est un empêchement dirimant que dans l'impossibilité du rapprochement sexuel sont exposés dans une thèse d'une clarté remarquable.

Il faut souhaiter que ce livre entre dans la bibliothèque de tout jeune prêtre. Ils y apprendront à résoudre eux-mêmes d'après des principes très sûrs les questions si variées que soulève l'application de ce traité particulièrement difficile.

3. Avec les progrès de la chirurgie, la question de l'impuissance, comme empêchement de mariage, a pris une importance nouvelle. Elle se concentre sur cette difficulté : l'aptitude à poser normalement l'acte conjugal suffit-elle pour contracter mariage et en pratiquer l'usage ou bien faut-il que les futurs époux possèdent tous deux tous les organes requis pour rendre possible la fécondation? Antonelli est aujourd'hui le partisan le plus marquant de l'opinion sévère; Ferreres a défendu la thèse opposée, que plusieurs moralistes autorisés soutiennent comme sérieusement probable : il suffit, pour écarter l'empêchement d'impuissance, que l'acte conjugal

(1) Chan. De Smet, s. t. l., *De sponsalibus et matrimonio tractatus canonicus et theologicus necnon historicus ac iuridico-civilis*. Editio quarta, ad normam Codicis recognita. Brugis, Beyaert, 1923 (26×17 cm.), xlii-442, viii-378, plus 27 pp. de suppléments. Prix : 25 fr.

(2) Un supplément de 27 pp. contient les additions ou corrections nécessaires au t. ii. Imprimées seulement au recto, ces remarques pourront facilement être insérées à leur place par le lecteur.

puisse être accompli complètement (coitus cum emissione seminis intra vaginam). Par conséquent, même privée des organes internes (ovaires et matrice), la femme peut, non seulement faire usage du mariage validement contracté, mais même contracter mariage. Le P. Arendt combat cette seconde assertion dans un opuscule, où il reprend et explique davantage les idées émises par lui en 1914 dans sa brochure intitulée : *Relectio analytica super controversia de impotentia feminae ad generandum* (1). Partant de ce principe : la fin essentielle et principale du mariage ne peut jamais être absente du contrat, il conclut que la femme dont l'impuissance de fécondation est *absolue* et *absolument certaine* ne saurait prêter le consentement requis pour le contrat matrimonial. Ce consentement porte de toute nécessité sur le droit à des actes aptes par leur nature à la génération. L'auteur répète avec insistance qu'il ne déclare pas ce mariage nul pour *impuissance*; aussi admet-il que, si cette forme de l'impuissance avait existé *à l'insu* des futurs époux, le mariage serait valide et ils auraient droit aux actes conjugaux. A l'appui de cette thèse, le savant jésuite apporte un grand nombre de textes empruntés aux Pères, surtout à saint Augustin, et aux grands docteurs scolastiques. Il ne peut être question de discuter ici les arguments du R. P. Arendt; disons seulement que, s'ils sont impressionnants, ils ne nous paraissent pas convaincants. Les textes allégués condamnent l'exclusion *positive* de la fécondation; or elle est exclue *négativement* dans le mariage ou dans les actes conjugaux d'une femme privée des organes internes de la génération. En permettant le contrat de mariage dans ces conditions, les SS. Congrégations n'ont pas pu faire abstraction de la nullité qui résulterait de l'impossibilité de prêter un consentement valide et donner une réponse basée uniquement sur le doute affectant l'impuissance. Si l'objet du consentement est le droit à des actes *pleinement* aptes par eux-mêmes à la génération, le mariage contracté avec une personne dont les organes internes sont totalement atrophiés ou extirpés, doit être nul, que ce défaut soit connu ou ignoré. Enfin nous ne voyons pas bien comment, dans cette théorie, se justifient les actes conjugaux, quand la possibilité de la *fécondation* est *physiquement* et *absolument* exclue. Quoi qu'il en soit, on ne pourra traiter ce problème épineux, sans rencontrer et chercher à résoudre les difficultés opposées par le R. P. Arendt à ses adversaires.

4. Dans une courte brochure (2) le P. Farrugia nous donne un commen-

(1) G. Arendt, S. I., *Circa controversam validitatem matrimonii feminae excisae*. Diatriba pro sanctitate pacti coniugalis. Romae, Pustet, 1923 (22 × 16 cm.), VIII-104 pp. Prix : 5 lires.

(2) Farrugia, N., O. S. A., *De casuum conscientiae reservatione iuxta codicem iuris canonici*. Ed. 2°. Romae, Marietti, 1922, in-12, 76 pp. Prix : 2 lires : 3 fr. 50.

taire des cc. 893-900 et 2245, ss. Les « cas réservés » sont à la fois les péchés réservés *ratione sui* et ceux dont la réserve résulte d'une censure réservée (*ratione censurae*).

Bien qu'elle soit directement une restriction apportée au pouvoir du confesseur, la réserve vise d'abord le pénitent et dans la discipline actuelle elle apparaît, plus certainement qu'auparavant, comme une peine grave. Dès lors, elle ne peut atteindre ceux qui l'ignorent. Telles sont dans l'opuscule du P. Farrugia les deux assertions les plus saillantes. Les arguments indirects ne manquent pas de valeur ; mais, contrairement à ce que dit l'auteur (n. 74), le c. 697 *ne déclare pas* que les réserves portées par l'Ordinaire n'atteignent pas ceux qui les ignorent. La réponse de la Commission d'interprétation (24 nov. 1920), qui affirme sans restriction qu'elles atteignent les étrangers (peregrini) semble un argument presque péremptoire pour l'opinion opposée, comme l'a reconnu le P. Ferreres « opposita sententia [celle du P. Farrugia] vix iam probabilis videtur » (*Epit. h. mor.*, ed 4, n. 807). Il faut admettre, nous paraît-il, que le Code consacre la théorie juridique qui fait de la réserve une restriction des pouvoirs du confesseur ; dès lors, sauf déclaration expresse ou tacite du législateur, l'ignorance du pénitent n'en modifie pas l application.

5. Le récent ouvrage du R. P. Raus, C. SS. R. *sur la vertu et le vœu d'obéissance* (1) est une importante contribution au traité des vertus religieuses. Il suffit de constater les divergences profondes qui séparent les meilleurs théologiens sur la notion de cette vertu, l'origine et l'étendue de l'obéissance religieuse, la portée exacte du vœu, etc., pour comprendre l'opportunité de ce travail. Dans la première partie, l'auteur étudie la vertu d'obéissance ; dans la seconde, le vœu ; dans la troisième, les relations du vœu avec la vertu. Ce plan très clair lui permet d'examiner tous les problèmes soulevés par l'obéissance, sans que le lecteur doive chercher de ci de là les conclusions ou les arguments qui l'intéressent particulièrement. Nous ne pouvons que signaler brièvement les thèses les plus importantes ; elles sont presque toujours celles de saint Thomas et de saint Alphonse de Liguori ; la doctrine de Suarez est toutefois largement citée et le plus souvent adoptée. L'objet spécial de la vertu *spéciale* d'obéissance est nécessairement et exclusivement tout *précepte*, exprès ou tacite, du Supérieur. Avec le Code, l'auteur ne distingue que deux espèces de pouvoirs dans le Supérieur religieux : le pouvoir dominatif et le pouvoir de juridiction, auxquels il faut ramener l'autorité qui résulte du vœu et le pouvoir, qu'on appelle domestique, politique ou social. — C'est la profession,

(1) J.-B. Raus, c. ss. r., *De sacrae obedientiae virtute et voto* secundum Doctrinam Divi Thomae et S. Alphonsi, iuxta Normas ac Codicem iuris canonici. Tractatus canonico-moralis. Paris, Vitte, 1923 (23×19 cm.), 308 pp.

réellement distincte du vœu d'obéissance, qui confère au Supérieur le pouvoir dominatif sur la volonté des profès. L'auteur ne croit pas pouvoir préciser l'obligation spéciale résultant pour les novices du pouvoir dominatif auquel ils sont certainement soumis. — En quoi consiste la *solennité* du vœu d'obéissance? Le P. Raus se rallie à l'opinion de Reiffenstuel et de Pirrhing : elle consisterait en une sujétion plus entière au pouvoir de l'Église, qui donne à la profession un caractère plus indissoluble. — Pour obliger en vertu du vœu, il suffit au Supérieur de donner un précepte formel; la nécessité d'employer une formule particulière (en vertu de la sainte obéissance) résulte uniquement des dispositions particulières à certaines Constitutions. — Sauf pour la nature propre du vœu ou plutôt de la profession solennelle, nous croyons que ces thèses sont les plus probables ou les seules vraies en cette matière difficile. Si l'on ajoute à ces quelques propositions les problèmes soulevés par l'origine évangélique de l'obéissance religieuse, la nature de l'obéissance canonique et de l'obéissance aveugle, le caractère de la soumission due par les religieux aux supérieurs ecclésiastiques, la spécification théologique des péchés contre l'obéissance, les conditions requises pour avoir le mérite du vœu, on jugera aisément de l'intérêt que présente le livre du P. Raus.

Disons un mot de la méthode. Elle consiste presque toujours à résumer les opinions des meilleurs théologiens ou canonistes et à motiver ensuite l'adhésion de l'auteur à l'une d'entre elles. Grâce à ce procédé, l'étude systématique de chaque question est facilitée et l'évolution d'une doctrine se dessine généralement avec une clarté suffisante. Mais, parfois, l'exposé y perd singulièrement en relief et en concision. On voudrait trouver sur les problèmes si complexes de l'obéissance, des synthèses plus originales et moins de longues citations. N'était-ce pas l'occasion de pousser davantage les recherches historiques sur l'obéissance religieuse au lieu de résumer des travaux de seconde main? Pour donner l'étymologie des mots latins, il faudrait renoncer à citer saint Thomas, Lessius, etc. et confronter Forcellini avec des philologues plus modernes. Le P. Raus est trop modeste; nous espérons qu'après nous avoir donné un excellent manuel et un bon répertoire, il utilisera et complétera son travail dans quelque étude synthétique dont le premier souci ne soit pas d'éviter absolument toute nouveauté.

6. En feuilletant la troisième édition du *Directoire canonique*(1) de Dom P. Bastien, O. S. B., on remarque immédiatement le travail consciencieux d'un homme particulièrement compétent dans le droit des religieux. Un examen plus attentif ne fait que confirmer cette impression.

(1) Dom Bastien, o. s. b., *Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples.* 3e éd., Bruges, Beyaert. 1923 (23×15 cm.), xvi-416 pp. Prix : 20 fr.

Dans cette même revue, nous avons eu plusieurs fois l'occasion d'attirer l'attention du lecteur sur les erreurs juridiques de manuels ou de traités récents sur le même sujet ; ou bien encore, l'adaptation incomplète et maladroite de livres autrefois excellents. Rien de semblable dans le *Directoire canonique*, dont il faut faire un éloge sans réserve. Dom Bastien a parfaitement harmonisé l'explication des *Normae*, anciennes ou nouvelles, avec le commentaire des canons concernant les Religieux. Tout le contenu des Constitutions des Congrégations modernes est développé dans un commentaire sobre, précis, complet ; on y trouve tous les principes essentiels et les applications les plus fréquentes ou les plus difficiles. Sur bien des points controversés, le R. P. Bastien confronte son opinion avec celle du R. P. Vermeersch (*Epitome iuris canonici*, t. I, pp. 185-359) avec lequel il est presque toujours d'accord. Contentons-nous de relever quelques interprétations plus importantes : la première profession ne doit pas, sous peine de nullité, être émise dans la maison du noviciat (c. 574, n. 142) ; le religieux exclaustré, mourant avant sa rentrée, a droit aux suffrages pour les défunts (c. 638, n. 201) ; le confesseur ne peut approuver la communion d'un malade non à jeun plus de deux fois par semaine (c. 858, n. 344, 4) ; le c. 522 permet aux religieuses de s'adresser *dans* leur couvent à un confesseur approuvé pour les femmes (n. 360) ; l'endroit approuvé (locus confessionis) est plus probablement, mais non certainement, une condition de validité pour les confessions faites à un confesseur sans juridiction spéciale (c. 522, n. 360) ; il faut désigner des scrutatrices pour le Chapitre d'élection (c. 171, n. 406) ; etc. Sur quelques points, nous ne partageons pas l'opinion du docte religieux. Le c. 34, § 2 ne semble pas parler des *jours* ; dès lors, il ne prouverait pas que les jours d'absence du noviciat doivent se calculer de momento ad momentum (n. 111, 4) ; le c. 574, § 2 permet aux supérieurs de prolonger la durée de la profession au delà de trois ans : mais les Constitutions ne pourraient le faire sans contredire le § 1 du même article. D'après le texte du n. 78, I, 5° on pourrait croire qu'il ne faut pas un indult pour rentrer dans l'institut, dont on serait sorti après sa profession. Si telle était l'opinion de l'auteur, elle ne rendrait pas le texte du Code (c. 542, 1°) qui exclut, sans distinction, la rentrée en religion après des premiers vœux. Nous croyons qu'après le Code, la rénovation des vœux *dont le terme est expiré*, devrait se faire séparément, non dans le groupe des profès qui font la rénovation de pure dévotion (n. 160). Nous pourrions citer d'autres exemples ; ces inexactitudes, si elles sont réelles, n'enlèvent rien à la haute valeur d'un ouvrage où tout est motivé et exprimé en une formule qui manifeste ou laisse deviner son degré plus ou moins grand de certitude. — Ajoutons, pour terminer, que le commentaire abonde en conseils judicieux et en remarques pratiques.

Il sera permis de regretter que la table soit si incomplète et le prix du volume si élevé.

7. Dans un traité *de iure parochorum* (1), le R. P. Fanfani, O. P., a groupé tout ce qui, dans le nouveau droit, concerne la personne, les droits et les devoirs du curé. Il y a même ajouté nombre de prescriptions dont la connaissance sera très utile aux curés, sans qu'elles les concernent uniquement, p. ex. sur les autels (p. 31, ss.), les reliques et les saintes images (p. 48, ss.), les confréries et les pieuses unions (p. 57, ss.), la cohabitation avec les femmes (p. 354, ss.), etc. L'ouvrage s'achève par trente-huit pages de formules dont l'usage s'impose plus ou moins fréquemment dans l'exercice du ministère paroissial.

Le plus souvent, l'auteur commente le Code par le Code, en groupant les canons dont le texte seul remplit parfois la page entière. Souvent aussi, l'auteur explique les articles du Code par un commentaire bref, mais substantiel, original ou emprunté à des instructions du S. Siège ou bien aux diverses sources du droit actuel.

Nous n'avons dès lors presque rien à signaler ou à discuter dans le commentaire, car l'auteur est un homme trop averti pour s'écarter des notions et des opinions les mieux établies. — La supposition que le vicaire coopérateur puisse remplacer en tout le curé et avoir dès lors juridiction ordinaire (au for sacramentel) paraît assez étrange (n. 251, 5°). De bonnes tables augmentent l'utilité de ce livre, qui facilitera aux curés l'étude de leurs devoirs et de leurs droits.

J. Creusen, s. i.

Notes de Littérature ecclésiastique

L. Desnoyers. **Histoire du peuple hébreu** des Juges à la captivité. Tome I : La période des Juges. Desclée, De Brouwer et Cie, Paris 1922, xvi-431 p.

Ce qui frappe d'emblée dans cet ouvrage, c'est le don singulier que possède l'auteur de faire revivre l'histoire, de nous mettre sous les yeux en un tableau saisissant le peuple hébreu de la période des Juges vivant, agissant, se développant devant nous. Certains chapitres sont de ce point de vue remarquables, par exemple ch. iv : La vie agricole ; ch. vi-ix : Les Juges. Écrits en un style agréable et pittoresque, descriptif et suggestif, ils captivent comme de l'histoire con-

(1) Lud. Fanfani, o. p., *De iure parochorum ad normam Codicis iuris canonici*. Taurini-Romae, Marietti, 1924 (20×14 cm.), xxiv-462 pp. Prix : 15 lires ital.

temporaine. Or pareille qualité n'est chez M. Desnoyers que le résultat d'une autre, plus louable encore : une connaissance approfondie du sujet, une compétence très avertie, une information très complète ; l'histoire des Juges revit devant nous parce que l'auteur, par une étude patiente et prolongée des textes, a réussi à vivre au milieu de ses héros. Il est du reste au courant de tous les problèmes qui se posent et une formule expressive, une courte note au bas des pages l'ont vite révélé à qui sait lire. C'est dire que son ouvrage aura le rare privilège d'être également le bienvenu et pour les spécialistes et pour tous les chrétiens éclairés qu'intéresse l'histoire du peuple de Dieu ; il vient en outre très à propos, la littérature catholique moderne ne possédant pas, en dehors des manuels d'histoire sainte, d'histoire approfondie des Hébreux.

Le plan est très logique ; l'auteur nous montre d'abord les Hébreux s'installant en Canaan et s'y mêlant de diverses manières à la population cananéenne (ch. I), puis nous décrit leurs voisins immédiats, Philistins à l'ouest (ch. II), Nomades au sud, peuples de Syrie et de Transjordane au nord et à l'est (ch. III). Les chapitres suivants peuvent se résumer en trois idées dont ils sont le commentaire vivant, la preuve par les faits. D'abord, « dans l'ordre social Israël modifie son organisation et son genre de vie ; ... semi-nomade jusque-là, il devient un peuple de sédentaires et d'agriculteurs » (ch. IV). Dans l'ordre politique, à travers les épreuves suscitées par les peuples voisins et les délivrances opérées par les Juges (ch. V-X), se manifestent les dangers religieux et politiques de l'émiettement et de la décentralisation, se développe le besoin d'unité nationale qui demain créera la monarchie (ch. X et XV). Dans l'ordre religieux enfin, à côté de la religion authentique de Yahwé que des âmes saintes s'attachent à garder pure de tout alliage, se forme, sous l'influence de Canaan, une religion inférieure, le yahwéisme populaire, où le Dieu d'Israël est servi à la manière d'un Baal cananéen :

transformation qui appellera les reproches incessants des prophètes de l'époque suivante (ch. XI-XIV).

L'auteur, on le voit, a envisagé largement son sujet; son livre n'est pas une simple accumulation de matériaux, il est un essai de synthèse. A ce propos qu'il nous soit permis d'exprimer un regret : pour être pleinement intelligible, une synthèse ne peut porter uniquement sur la période des Juges, elle doit comprendre aussi l'état religieux et intellectuel des Hébreux à leur entrée en Canaan. M. Desnoyers a commencé son histoire d'Israël avec les Juges; c'est son droit. Il a jugé sans doute qu'une synthèse catholique de l'histoire et de la pensée d'Israël des origines aux Juges n'était pas encore possible aujourd'hui; nous ne pouvons lui en faire un grief. Mais n'a-t-il pas maintenu trop strictement cette séparation des époques? En maints endroits de son livre, il eût été désirable, voire même nécessaire, de synthétiser sommairement et partiellement les idées d'Israël entrant en Canaan, pour comprendre les transformations et déviations dues au paganisme ambiant; sinon certaines pages (par exemple 340 et suiv.), resteront inintelligibles pour les lecteurs qui n'ont pas spécialement étudié l'évolution de la religion d'Israël. Sans doute la tâche est complexe en une matière où presque seuls jusqu'ici les rationalistes furent à l'œuvre et où un auteur catholique trouve peu de devanciers. Mais la haute valeur du livre de M. Desnoyers montre bien qu'il n'est pas inférieur à pareille tâche.

Son livre est un de ceux qui marquent le mieux les grands progrès qu'a faits l'exégèse catholique depuis vingt ans.

J. LEVIE, S. I.

Bibliographie

C. Daems C. I. C. M., Préf. Ap. du Kansu Mérid., Hongkong. **Le décalogue prêché aux Néophytes.** Imprimerie de la Société des Missions-Etrangères, 1922, 639 pp.

Cet ouvrage fait suite au « *Credo prêché aux Néophytes.* » L'auteur poursuit l'explication du même catéchisme, mais, cette fois, d'un point de vue différent. C'est au missionnaire lui-même qu'il s'adresse, plus encore qu'aux chrétiens. Mgr Daems, au cours de sa longue carrière, a constaté que l'enseignement de la morale, tant au catéchisme qu'au sermon, était peu efficace, parce qu'il reste confiné dans des généralités d'où il ne sort que d'aventure. Le dogme, au contraire, y tient la place principale. Cette infériorité de la morale ne pouvant, selon lui, tenir à son importance moindre, proviendrait de la difficulté d'une bonne explication de ses préceptes. Celle-ci pour être fructueuse, doit être méthodique, précise, vivante, adaptée au milieu ; ce qui suppose chez le missionnaire ou le catéchiste un travail préalable de sélection, de définition, d'observation, d'adaptation ; travail ardu, considérable, qui demande des loisirs que beaucoup de missionnaires n'ont pas. Dans une pensée de charité et de zèle, Mgr Daems s'est décidé à faire ce travail pour eux, et il le leur offre dans le présent volume.

Il ne s'agit pas d'un simple exposé de morale, sous forme de manuel. C'est le Décalogue enseigné avec vie, clarté, précision, dans un développement qui répond parfaitement au sous-titre du livre : « Série d'instructions familières et méthodiques, accommodées à un auditoire catéchumène et païen, suivant les questions du catéchisme. » Et le titre est loin d'exprimer tout le contenu de l'ouvrage. L'auteur entend le mot « Décalogue » au sens large. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir la table des matières.

Nous ne pouvons que louer l'auteur de la pensée qui domine son livre. Le missionnaire, une fois son travail d'évangélisation commencé, s'aperçoit vite que l'enseignement de la doctrine chrétienne en pays idolâtre ne peut être la copie de celui qui se donne chez nous, à des populations chrétiennes depuis des générations. Des préceptes qui dans nos contrées monothéistes ne demandent qu'une explication sommaire, en terre païenne exigent une étude détaillée, s'ajustant à une mentalité imprégnée de polythéisme et de superstitions sans nombre. Dès lors qui ne voit l'importance que prend, en pareil milieu, l'enseignement des trois premiers préceptes du Décalogue. Le premier surtout impose aux païens le renversement de leurs croyances religieuses les plus ancrées depuis leur tendre enfance. Aussi Mgr Daems consacre plus de 250 pages à ce seul commandement, et quand l'explication

du troisième précepte sera achevée, le lecteur aura parcouru la moitié du livre.

Parmi les nombreuses qualités de cet ouvrage, signalons, outre le plan net et précis de l'ensemble et de chaque partie, la méthode rigoureusement soutenue jusqu'au bout, la simplicité, la clarté, et l'aisance de l'exposé.

J. B.

K. Van Sull, S. I. **Leornardus Lessius.** (1554-1623). Wetteren. Jules De Meester, 1923, (13 × 21 cm.) pp. VIII-334.

Par cette biographie de Lessius, le P. Van Sull rend un réel service au peuple flamand ; il ramène son attention sur un de ses fils qui la mériteront toujours, un de ceux qui l'ont fait grandir dans l'estime de l'étranger par le prestige du savoir et l'éclat de la vertu. Aux flamands, ce livre fournirait, s'il en était besoin, la preuve par le fait de leurs aptitudes à l'*excellent* dans tous les domaines ouverts par la Providence à l'émulation des races dont les génies différents contribuèrent à former la « Sainte Europe. »

Biographie *populaire*, ce que j'aime en elle, populaire par la simplicité du ton descendant parfois jusqu'à la familiarité, par la préoccupation constante de rester au niveau des simples jusque dans l'exposé de problèmes épineux par nature, par la précaution partout prise d'expliquer les usages, les institutions, les façons de juger et d'apprécier d'une époque très différente de la nôtre, mais populaire surtout par la langue qu'elle parle, simple et claire, souple et libre, langue forgée à son image par une race qui ne déteste rien tant que la raideur et la contrainte... Cela lui vaut, à cette vie qui ne voulait pas être *scientifique*, d'être accueillie avec une faveur marquée par les intellectuels et par les savants ; elle a résisté cette vie, beaucoup mieux que mainte de ses sœurs savantes et prétentieuses, à l'épreuve, cruciale pour l'intérêt d'un livre, de la lecture publique faite à haute voix... devant un auditoire qui passe pour n'avoir point d'oreilles.

Le P. Van Sull est un auteur heureux ; il a obtenu *tout* le succès qu'il avait ambitionné. Cette ambition était de « vulgariser » dans la personne de Lessius à laquelle le liait une amitié ancienne et fidèle, le savant et le saint. Il a fait connaître son saint ami et par là même il l'a fait aimer.

François Jansen, S. I.

Marie-Thérèse. **De l'ombre à la lumière**, préface par Yves de la Brière. 2e éd. Paris, Lethielleux, (12 × 19), 303 pp. Prix : 7 fr.

« Dans les pays où domine le Protestantisme, écrit justement le Père de la Brière, il est facile de compter un nombre considérable d'hommes et de femmes d'élite .. qui ont donné de leur conversion un témoignage mémorable. Dans le calvinisme français, de tels exemples sont plus rares, et le témoignage des convertis mérite plus particulièrement d'être signalé. »

Telle est la portée et la signification principale de ce livre. Au point de vue psychologique, l'intérêt de ce récit me paraît aussi très grand ; on pourra en particulier étudier l'influence de la volonté sur nos convictions les plus sincères. On trouvera également bien des détails qui méritent d'être considérés sur l'état interne, au point de vue religieux, du calvinisme français et suisse. Le lecteur ne devrait pas s'attendre à trouver un traité d'apologétique, ou une mine d'arguments, il serait vite désillusionné ; il y trouvera mieux : l'histoire d'une âme sincère, qui est en même temps l'histoire des merveilles de la grâce et du pouvoir d'attraction de la sainte Eucharistie.

E. H.

J. Salsmans, s. i., Professeur de théologie. **Biecht en Altaarsacrament** (Pénitence et Eucharistie), Leuven. Vlaamsche Boekenhalle, 1922, 12° viii-368 pp., avec Introduction de S. G. Mgr. Heylen, Président des Congrès Eucharistiques. Numéro VI de la Collection « Onze Studiën, Uitgaven van Godsdienstwetenschap » (Nos études, ouvrages de science religieuse).

Ce livre continue excellemment les hautes vulgarisations de théologie morale dont le P. Salsmans a le secret. La sûreté de doctrine, la clarté, l'abondance des renseignements qu'on avait appréciées déjà dans sa *Déontologie juridique* (Gerechtelijke Plichtenleer) et sa *Déontologie médicale* (Geneeskundige Plichtenleer), on les retrouve au plus haut point dans la nouvelle publication. Aussi, l'actualité du sujet aidant, on ne s'étonne guère qu'en quelques mois 1200 exemplaires furent enlevés.

Voici enfin rendu abordable à l'intellectuel, ce qu'il ne pouvait ignorer de ces deux grandes sources de la grâce, la Pénitence et l'Eucharistie sans rougir quelque peu du niveau de ses connaissances religieuses, et sans diminuer d'autant son nom et sa vie catholiques.

Exposé solide de la doctrine, questions de pratique, objections répandues, cas de conscience, ascèse et liturgie : tout ce qui touche à la vie chrétienne par ces deux sacrements, le P. Salsmans l'expose, le discute, le résout en maintenant parfaitement l'intérêt du lecteur. Destiné tout d'abord aux laïques, son livre n'en sera pas moins pour le prêtre dans le ministère sacré un résumé précieux.

Une longue liste bibliographique, ne couvrant pas moins de 30 pages en deux colonnes, permet au lecteur de diriger des lectures ultérieures sur le grand nombre de sujets touchés dans le volume. Une table alphabétique le termine.

Ce livre laisse l'impression d'un livre achevé. Son meilleur éloge est d'avoir mérité l'introduction si flatteuse de S. G. Mgr Heylen.

L. Reypens, s. i.

A. Dard (abbé), du diocèse de Grenoble. **Les derniers Jours du Maître**, lectures évangéliques pour la Semaine Sainte et le temps de Pâques. Paris, Gabalda, 2 vol. (11×18), 260 pp. Prix : 11 fr.

« A l'âme chrétienne ces pages offrent une explication simple et pieuse des derniers chapitres de l'Évangile; à l'âme pieuse une riche série de méditations ». Ce qui fait à nos yeux la valeur de ce livre, c'est le souci scientifique de n'avancer aucune interprétation qui ne soit établie sur les meilleures autorités. L'auteur suit généralement les PP. Knabenbauer, Lagrange, Maldonat; il n'ignore pas les commentateurs anglicans tels que Lightfoot, etc., qu'il cite à propos et avec discrétion.

On trouvera aussi un choix excellent de citations de Pères de l'Église et de Bossuet. Nous pouvons donc recommander ce livre en toute confiance et nous sommes persuadé qu'il pourra rendre de grands services même aux prêtres et prédicateurs, surtout à ceux de nos confrères qui ne possèdent pas une grande bibliothèque. Ces deux volumes sont les derniers d'une série dans laquelle tout l'Évangile est commenté. E. H.

R. P. M.-J. Lagrange, des frères prêcheurs, correspondant de l'Institut. **La Vie de Jésus**, d'après Renan. Paris, Gabalda, 1923 (11×18 cm.), 145 pp. Prix : 3,50 fr.

Tout ce que publie le R. P. mérite l'attention et suscite l'intérêt; le présent volume possède en outre l'intérêt de l'actualité, en cette année du centenaire de Renan. Étude sereine et objective de l'œuvre néfaste du célèbre apostat, mais qui laisse percer parfois, et le croyant en sent un vrai soulagement, l'indignation d'une âme profondément religieuse. Cette indignation n'empêche d'ailleurs en aucune manière de rendre justice au prestigieux talent de l'auteur de la *Vie de Jésus*. Le R. P. montre dans les premiers chapitres le peu de confiance que mérite le critique et l'historien : parti pris de nier tout surnaturel, insuffisance de sa critique littéraire des Évangiles, arbitraire dans le maniement des textes. Le manque foncier de probité et de sincérité intellectuelle et morale de ce dilettante est mis en pleine lumière. Le R. P. a fait une besogne utile et il l'a faite de main de maître. E. Hocedez, s. i.

R. P. M.-A. Janvier, o. p. **La Vertu de Tempérance**. II. Conférences de N.-D. de Paris, 1922 (Exposition de la morale catholique, t. xx, morale spéciale, xii). Paris, Lethielleux (12×19 cm.), 356 pp. Prix : 8 fr.

Ce volume se recommande par les mêmes qualités de pensée et de style qui assurent à l'éminent conférencier un succès aussi solide que soutenu.

Dans ce volume l'auteur parle des vertus qui se rattachent à la tempérance : mansuétude, humilité, modestie. Les instructions de la *Retraite pascale* traitent des vices opposés : la colère, la cruauté, l'orgueil, la curiosité. Particulièrement utiles sont les pages consacrées aux livres et aux spectacles : elles contiennent toute la doctrine de l'Église sur ces matières. Utile aux laïcs instruits, ce livre ne le sera pas moins aux prêtres et aux prédicateurs, qui y trouveront ample matière pour renouveler leurs sermons. E. Hocedez, s. i.

R. P. Albert, o. c. d., **Anthologie des œuvres de sainte Thérèse de Jésus**, 2 vol. Gand, éditions « Veritas », 1922. 20×14 cm., xii-509 p. et vi-464 p. Prix : 10 fr. (En vente chez l'auteur, 50, rue de Bruges, Gand).

En publiant cette *Anthologie*, le R. P. Albert a voulu permettre à un plus grand nombre de fidèles la lecture si bienfaisante des écrits de sainte Thérèse. Dans ce but, il a condensé en deux volumes les pages les plus intéressantes des œuvres si étendues de la sainte. Il en a exclu les anecdotes qui ne présentent pas un intérêt général et les descriptions mystiques peu accessibles même à beaucoup d'âmes pieuses et instruites. Par contre, tout l'enseignement de la grande réformatrice sur la méditation, la contemplation acquise et l'oraison de simple regard, a été soigneusement conservé. D'ailleurs un certain nombre de pages sur les états mystiques proprement dits ont été conservées pour l'instruction ou la consolation des âmes que Dieu y attire ou y élève. Les deux livres sont divisés en lectures, d'une page environ chacune, avec des titres appropriés ; le but est de faciliter l'utilisation pour la lecture en commun ou la méditation. Sans aucun doute, cet ouvrage va étendre encore le champ déjà si vaste de l apostolat exercé par les admirables écrits de sainte Thérèse.

J. Creusen, s. i.

P. J.-E. Laborde, s. i. **Dévotion à la Très Sainte Trinité.** Tournai, Casterman, 1922. (11×17 cm.), 199 pp. Prix : 4 fr.

Par le but qu'il vise : rappeler aux fidèles la première et la plus oubliée de leurs dévotions, la Sainte Trinité ; par le fondement dogmatique sur lequel il appuie constamment l'élan de la piété ; par la distribution logique des matières et la simplicité du ton toujours digne du sublime mystère dont il traite, ce livre mériterait mieux que des éloges : une rapide et très large diffusion. Son auteur, vigoureusement, y resserre un lien qui tend à devenir trop lâche, celui de la piété et de la Théologie. Il ne détaille pas les grandes vérités de notre foi en pastilles emmiellées pour les palais dévotement affadis. Avec le P. Laborde les « affections saintes » partent de la

foi dont on sait qu'elle habite les sommets de l'âme, l'intelligence et la volonté. S'il emprunte, c'est aux meilleurs, à des théologiens tels que J. Lebreton, Th. de Régnon, F. Cavallera, le P. Hugon, o. p., etc.

Dans ces deux cents pages, que nous avons lues de la manière la plus attentive, c'est à peine si nous avons à signaler quelques légères défaillances : Pourquoi citer encore le journal de Marie-Gertrude, objet d'une réprobation du Saint-Office (p. 163)? A moins de préciser en disant qu'il s'agirait de *vestiges de la révélation primitive*, est-il prudent d'affirmer qu'on a trouvé chez les Chinois, les Néo-Zélandais, les anciens Scandinaves, des traces *non contestables* de la Sainte Trinité? Le P. Laborde avoue qu'Israël lui-même n'en connut que des « vestiges » préfiguratifs, à quoi il faut ajouter que son monothéisme rigoureux prit ombrage d'un Messie se disant fils de Dieu. Quelle source rapporte que les rois mages apprirent de Notre-Dame le mystère de la Trinité? (p. 37). L'estimable auteur semble ignorer que les critiques, Burn par exemple, attribuent aujourd'hui le Te Deum à Nicetas de Remesiana. J. Renan est un « lapsus calami » pour E. Renan. A la page 179, on lit avec surprise : Sainte Marie-Madeleine, carmélite... *de Pazzis* serait-il resté dans la plume?

Ces vétilles laissent entier le mérite substantiel d'un ouvrage, excellent dans son genre. Solide, instructif, intéressant, il ne trompera l'attente d'aucun lecteur sérieux. Nous le recommandons à tous les fidèles et spécialement au clergé qui y trouvera la matière d'instructions dogmatiques attachantes sur le premier des mystères chrétiens. François Jansen, s. i.

P. Hadrianus Simon, c. ss. r., **Praelectiones biblicae**, ad usum scholarum, Novum Testamentum, vol. II, Actus apost., Epistolae et Apocalypsis. Matriti, 1922. 400 pp.

Ce manuel se recommande par de grandes qualités pédagogiques : exposé clair et ordonné, argumentation précise, nettement divisée, discussion méthodique des diverses opinions, enfin tout particulièrement concision remarquable qui réussit à condenser une grande somme d'idées et de faits en un volume de dimensions modérées. L'auteur est parfaitement au courant de la littérature du sujet, française, allemande et anglaise; peut-être par endroits se borne-t-il trop à exposer les avis divergents sans prendre lui-même position par une conclusion personnelle. On ne peut qu'admirer l'étendue et la solidité du travail que suppose ce volume. J. L.

Abbé R. Béringer. **Recueil documentaire.** Première série : La Sainte Eucharistie. Tome troisième : La Sainte Messe. Paliseul, Bodson-Labbé, 1922. (15×23 cm.), 1-298 pp.

Choix de textes extraits de mandements épiscopaux, de périodiques religieux, d'ouvrages de piété se rapportant tous à la Messe. Le choix paraît

en général judicieux; à côté des orateurs et des publicistes, on eût aimé voir figurer quelques théologiens de profession. Le recueil sera un auxiliaire parfois précieux pour le prédicateur et le catéchiste. F. J.

Disputationes Metaphysicae. Fasciculus tertius. *De causis entis finiti,* auctore P. Stanislas De Backer, s. i. Phil. prof. in Collegio Maximo Lovaniensi. Paris, Beauchesne, 1923 (15×23), 125 pp.

Ce troisième fascicule des *Disputationes Metaphysicae* se distingue, comme ses aînés, par la clarté de l'exposition, l'ordre et la distribution logique des matières, le choix judicieux des opinions dans les questions controversées. L'auteur est fidèle aux positions thomistes, mais il se prononce sans hésiter contre les fameuses prédéterminations physiques. Sa sévérité n'est guère moindre pour le « modalisme » suarézien. Nous avons signalé naguère les belles qualités pédagogiques de ce cours. Souhaitons à l'auteur de pouvoir terminer une œuvre déjà imposante dans ses proportions actuelles. Quand une « Logique » et une « Morale » flanqueront le robuste corps de logis presque achevé, l'architecte pourra se reposer avec la joie des créateurs : « Et vidit... quod esset bonum ». F. J.

Publications nouvelles

Vade mecum du matin. Office de prime, Prière du matin, Préparation à la messe et à la sainte communion, Ordinaire de la messe, Prières pour l'action de grâces, Prières avant et après la confession, Chemin de la croix. (9×14 cm.), 95 pp.

Excellent petit livret, de nature à propager la bonne et saine piété liturgique. Cette petite brochure, qui n'est que le premier fascicule d'un « Missel et Vespéral », fait bien augurer du volume complet.

L.-Ch. Well, secrétaire de la Bibliothèque Universitaire de Strasbourg. **L'Art du Carillon.** Aperçu historique sur le carillon depuis son origine jusqu'à l'invention du nouvel appareil perfectionné, œuvre de M. l'ingénieur René Syrbold, à Strasbourg, etc. Strasbourg, chez l'auteur, 1923 (13×19 cm.), 24 pp.

Brochure ornée de reproductions de miniatures anciennes, de gravures et de photogravures, très instructive et très intéressante.

Haut les cœurs. Une discussion animée au village. Paris, Téqui (12×18 cm.), 61 pp. Prix : 1 fr.

Bonne brochure de propagande.

Abbé Henri Lanier, chanoine honoraire de Paris. **A Jésus-Hostie par Marie.** Paris, Tequi (9×13 cm), 66 pp.

A. Gratry. **Jésus-Christ. Réponse à Renan**. Publié pour la première fois en 1866, nouvelle édition. Paris, Téqui, 1923 (11×18 cm.), IX-137 pp. Prix : 2 fr.

Prince Vladimir J. Ghika. **La Visite des Pauvres.** Manuel de la Dame de charité. Conférences tenues à l'Association des Dames de la charité de Bucarest. Paris, Beauchesne, 1924 (11×18 cm.), XVIII-115 pp. Prix : 4 fr.

Sous un petit volume et avec une présentation qui paraîtrait pourtant le réduire encore en le limitant à un public, à un temps et à un lieu donnés, l'ouvrage contient beaucoup de choses et des choses neuves.

LL. EE. les cardinaux de Cabrières, Mercier et Dubois ont dit, dans une triple préface, tout le bien qu'ils pensaient de l'œuvre. Nous y renvoyons le lecteur.

L. Desbrus. **Petit Manuel des gardes-malades catholiques.** Saint-Étienne (Loire) Bureau de l'*Apôtre du Foyer*. 1923 (8×12 cm.), 68 pp. Prix : 0,65 fr.

Cette brochure peut être utile à tous ceux qui ont à s'occuper des malades. Les manuels à l'usage des gardes-malades ne manquent pas, mais on les considère plutôt comme auxiliaires du médecin. M. Desbrus a voulu résumer en quelques pages ce qu'ils ont à faire comme auxiliaires du prêtre.

Paul Galtier, S. I. **De Pœnitentia,** Tractatus dogmatico-historicus. Paris, Beauchesne, 1923 (22×14 cm.), VII-480 pp. Prix : 20 frs.

Nous sommes heureux d'annoncer cet important ouvrage dont nous donnerons en son temps un compte-rendu.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Tables méthodiques particulières

I

ACTES DU SAINT-SIÈGE PAR ORDRE DES CONGRÉGATIONS

N. B. — *Les décisions accompagnées d'un commentaire sont marquées d'un astérisque.*

Pour faciliter les recherches par ordre de livraisons, voici la pagination des différents numéros de l'année. — REMARQUER *l'erreur de pagination en Mars.*

Janvier	1-64	**Juin**	281-336
Février	65-120	**Juillet**	337-392
Mars	113-168	**Octobre**	393-448
Avril	169-224	**Novembre**	449-504
Mai	225-280	**Décembre**	505-560

Actes du Souverain Pontife. — Encyclique sur la *Paix du Christ.* **262.** — Bref à l'occasion du *6e centenaire de la proclamation du Privilège Sabbatin.* **266.** — Bref à l'occasion du *3e centenaire de la canonisation de Sainte Thérèse.* **266.** — Bref à l'occasion du *3e centenaire des SS. Ignace et François Xavier.* **327.** — Constitution apostolique déclarant *Saint Ignace patron des exercices spirituels.** **370.** — Encyclique à l'occasion du *3e centenaire de Saint François de Sales.* **373.** — Motu proprio sur les *facultés quinquennales des Ordinaires.* * **490.** — Encyclique à l'occasion du *6e centenaire de Saint Thomas.* * **505.** — Bref concernant la *Confrérie de l'Enfant Jésus de Prague.* * **541.**

Commission pour l'interprétation du Code. — *Élection et postulation.* * **42.** — *Réserve des dignités.* * **44.** — *Acquisition du domicile.* * **44.** — *Examen théologique après les études.* * **44.** — *Renonciation à un office.* * **45.** — *Unité ou pluralité des curés.** **45.** — *Vicaires remplaçants et suppléants et l'assistance au mariage.* * **46.** — *Messe pro populo et le vicaire-économe.* * **47.** — *Passage à un autre institut.* * **110.** — *Inscription du baptême.* * **110.** — *Premier empêchement à la réception des Ordres.* * **111.** — *Exposition du Saint-*

Sacrement. * **112.** — *Fondations de messes.* * **112.** — *Compétence du tribunal.* * **112.** — *Sentence judiciaire.* * **112.** — *Tribunal pour causes matrimoniales.* * **113.** — *Censures ferendae sententiae.* * **114.**

Concile (S. Congrégation du). — *Collation d'une paroisse.* * **97.** — *Bénédiction des fonts.* * **542.**

Consistoriale (S. Congrégation de la). — *Elenchus facultatum.* * **124.**

Pénitencerie (S. Tribunal de la). — *Indult pour dispenses de mariage.* * **129.**

Religieux (S. Congrégation des). — *Prorogation des Chapitres religieux.* * **34.** — *Acceptation d'un indult de sécularisation.* * **35.** — *Fondation de Monastères de Moniales.* * **98.** — *Taxes exigées à l'occasion des prises d'habit et des professions.* * **101.** — *Une médaille ne peut remplacer le scapulaire des tiers ordres.* * **102.** — *Les Moniales en France et en Belgique.* * **433.** — *Confession des religieuses à l'intérieur du couvent.* * **491.** — *Habit des Novices.* * **543.**

Rites (S. Congrégation des). — Doutes divers : *fête du Patron principal et octave.* * **36.** — *Féries des Rogations.* * **37.** — *Messes des morts.* * **37.** — *Solennités transférées.* * **37.** — *Messe votive du Sacré-Cœur.* * **38.** — *Évangile à la fin de la messe.* * **38.** — *L'usage de la sonnette pendant la messe.* * **103.** — *Messe votive « pro fidei propagatione. »* * **143.** — *Doutes au sujet des préfaces.* * **147.**

Rote (Tribunal de la). — *Son activité.* * **109. 376.**

Sacrements (S. Congrégation des). — *Indult en matière de mariage.* * **126.**

Saint-Office. — *Réponse concernant l'usage du mariage.* * **267.** — Condamnation du livre de *M. Boronat.* **267.** — *Lettre sur le jeûne eucharistique.* * **319.** — *Les catholiques et la critique littéraire et artistique.* **324.** — Condamnation du livre de *Mir* et *de Recalde.* **542.**

— Réprobation du livre : *L'apparition de la Très Sainte Vierge sur la Sainte Montagne de la Salette.* **542.** — *Facultés accordées aux Ordinaires par rapport au mariage.* * **127.**

II

ACTES DU SAINT-SIÈGE PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE (1)

ABRÉVIATIONS : SS. : *Actes du Souverain Pontife.* — C. : *Commission pour l'interprétation du Code.* — Conc. : *S. Congrégation du Concile.* — Consist. : *S. Congr. de la Consistoriale.* — Penit. : *S. Pénitencerie.* — Rel. : *S. Congr. des Religieux.* — Rit. : *S. Congr. des Rites.* — Rote : *Tribunal de la Rote.* — Off. : *Saint-Office.*

1921

19 février. *Conc.* **97.**

1922

19 février. *Conc.* **97.**
17 mars. *Consist.* **124.**
18 mars. *SS.* **266.**
20 mars. *Rel.* **101.**
25 mars. *Rel.* **102.**
31 mars. *SS.* **266.**
10 juin. *Conc.* **542.**
16 juin. *Rit.* **37.**
1er juillet. *C.* **42.**
14 juillet. *C.* **44, 110.**
23 juillet. *Rel.* **34.**
25 juillet. *SS.* **370.**
1er août. *Rel.* **35.**
16 sept. *Off.* **127.**
16 sept. *Penit.* **129.**
11 oct. *Rel.* **98.**
16 oct. *Rote.* **109, 376.**
25 oct. *Rit.* **103.**
17 nov. *Rit.* **143.**
1er déc. *Off.* **267.**
1er déc. *Rel.* **491.**
3 déc. *SS.* **337.**
15 déc. *Off.* **267.**
23 déc. *SS.* **262.**

1923

15 janvier. *SS.* **541.**
26 janvier. *SS.* **373.**
15 mars. *Off.* **324.**
23 mars. *Off.* **319.**
20 avril. *SS.* **490.**
2 mai. *Off.* **542.**
9 mai. *Off.* **542.**
14 mai. *Rel.* **543.**
23 juin. *Rel.* **433.**
29 juin. *SS.* **505.**

(1) Remarquer l'erreur de pagination : les pp. 113-120 sont répétées deux fois.

III

LISTE DES CANONS DU CODE DE DROIT CANONIQUE EXPLIQUÉS OU COMMENTÉS (1).

C. 6	page 196	854	page 428
33	464	866	428
36	309	987	111
44	314	1042	183, 315
66	316	1045	189
93	44	1048	313
130	44	1049	187
180	42	1050	312
189	45	1051	309, 253
191	45	1054	195
199	316	1056	195
201	305	1057	253
202	130	1058	183
207	257, 318	1060	251
396	44	1061	244
455	97	1063	247
460	45	1120	88
462	383	1133	255
465	46	1134	256
466	47	1135	256
471	97	1274	112
488	98	1277	110
522	491	1313	185, 255, 315
575	110	1451	97
589	196	1517	112
590	44	1551	112
624	188	1565	112
633	543	1964	113
657	544	2147	198
741	382	2233	114
755	381		

(1) Par erreur, les pages 113 à 120 sont répétées deux fois.

IV

TABLE DES ARTICLES, CONSULTATIONS ET NOTES (1).

Articles. — *La pénitence à imposer.* **1.** — *La religion catholique en esprit et en vérité.* **23**, **207**, **517.** — *Les honoraires de Messe.* **65.** — *Un essai de luthéranisme catholique.* **74.** — *Le Privilège Paulinien et les mariages mixtes.* **88.** — *Les Lois pénales.* **113, 132, 292.** — *Commentaire des indults accordés aux Ordinaires d'Europe en matière de mariage.* **124, 182, 243, 304.** — *Le concordat entre le Saint-Siège et le gouvernement de Lettonie.* **132.** — *L'erreur commune.* **169, 363.** — *L'abrogation de l'ancien droit.* **196.** — *L'abus de la mystique.* **225, 475, 485.** — *Le sacrifice de la messe.* **281.** — *Le Pape et les exercices spirituels.* **337.** — *La crise religieuse d'Ernest Renan.* **348.** — *Le B. Bellarmin et la controverse protestante.* **393.** — *Les devoirs du prêtre d'après le B. Robert Bellarmin.* **407.** — *Justice primitive et Péché originel.* **416.** — *Le mariage de la Sainte Vierge.* **449.** — *Minuit canonique, ou Loi pure et simple.* **464.** — *Saint Thomas.* **505.** — *L'Évangile de Saint Matthieu.* **526.**

Consultations. — *Peut-on « se former la conscience » quand on doute de la gravité du péché?* **95.** — *Livres prohibés et mauvais livres.* **258.** — *Mariages mixtes.* **261.** — *La preuve de l'erreur commune.* **365.** — *La communion des malades et le jeûne eucharistique.* **367.** — *Indult relatif au jeûne eucharistique.* **369.** — *La communion des nouveau-nés.* **428.** — *Érection et agrégation des congrégations de la T. S. Vierge.* **533.** — *L'erreur commune.* **533.**

Correspondance. — *La Béatification du V. Lessius.* **273.**

Notes de droit canonique. — *Les décrets du Concile de Malines.* **328.** — *Baptême d'adultes.* **381.** — *Baptême solennel conféré par un diacre.* **382.** — *Les relevailles.* **383.**

(1) Par erreur les pages 113 à 120 sont répétées deux fois.

Notes de littérature ecclésiastique. — *Lessius et la Providence.* **53.** — *L'étude comparée des religions.* **114.** — *La théologie de Saint Paul.* **384.** — *Autour de S. Gertrude de Nivelles.* **492.** — *Histoire du peuple Hébreu.* **550.**

Notes de morale. — *Le scandale et les familles nombreuses.* **47.** — *Comment faut-il entendre la « faute théologique » pour être obligé à réparer?* **148.** — *De pruritu in verendis.* **325.** — *Opinions probables en matière de justice.* **376.**

Notes de Pastorale. — *L'art de diriger, d'après S. François de Sales.* **436.**

Notes sur la Prédication. — *L'art d'intéresser au sermon.* **153.**

V

TABLE DES SUJETS TRAITÉS PAR NOM D'AUTEUR(1).

Alès (l'abbé d'). — Justice primitive et péché originel. **416.**

Brisbois, S. I. (R. P.). — Compte-rendu. **387.**

Calès, S. I. (R. P. J.). — L'étude comparée des Religions. **115.** — La Théologie de S. Paul, d'après le P. Prat. **384.** — L'Évangile de S. Matthieu, d'après le R. P. Lagrange. **526.** — Comptes-rendus, **118, 333, 501, 502.**

Charles, S. I. (R. P. P.). — Un essai de luthéranisme catholique. **74.** — L'abus de la mystique. **225, 485.**

Claeys-Boúúaert, S. I. (R. P. M.). — La religion catholique en esprit et en vérité. **23, 207, 517.**

Claeys-Boúúaert, S. I. (R. P. P.). — Le point de départ de la Métaphysique. **165.**

(1) Remarquer l'erreur de pagination : les pages 113 à 120 sont répétées deux fois.

Coens, S. I. (R. P. M.). — Compte-rendu. **333.**

Creusen, S. I. (R. P. J.). — Privilège Paulinien et mariages mixtes. **88.** — L'abrogation du Droit ancien. **196.** — Baptêmes d'adultes. **381.** — Baptême solennel par un diacre. **382.** — Livres prohibés et mauvais livres. **258.** — Mariages mixtes. **261.** — Preuve de l'erreur commune. **365.** — Communion des malades et jeûne eucharistique. **367.** — Les relevailles. **383.** — La communion des nouveau nés. **428.** — Minuit canonique ou Loi pure et simple. **464.** — Érection et aggrégation d'une congrégation de la T. S. V. **533.** — Bulletin de littérature morale et canonique. **444, 544.** — Comptes-rendus (J. C.) **164, 165, 219, 277, 325, 332, 334, 557.**

Desmet (chan. A.). — Commentaire des indults accordés aux Ordinaires d'Europe en matière de mariage. **124, 182, 243, 304.**

Galtier, S. I. (R. P. P.). — La Pénitence à imposer. **1.**

Girerd (R. P. F.). — Le mariage de la Sainte Vierge. **449.**

Guns, S. I. (R. P. A.). — L'erreur commune. **533.**

Gardette, S. I. (R. P. L.). — Compte-rendu. **57.**

Hocedez, S. I. (R. P. E.). — Les honoraires de Messe. **65.** — Le sacrifice de la Messe d'après le R. P. de la Taille. **281.** — Le Pape et les exercices spirituels. **337.** — Le scandale et les familles nombreuses. **47.** — Comptes-rendus (E. H.). **60, 61, 63, 120, 280, 336, 448, 504, 554, 556.**

Jansen, S. I. (R. P. F. X.). — Le B. Bellarmin et la controverse protestante. **393.** — Autour de sainte Gertrude de Nivelles. **492.** — S. Thomas, l'Encyclique. **505.** — Comptes-rendus (F. X. J.; F. J.). **62, 63, 222, 223, 278, 325, 390, 503, 554, 557, 558.**

Janssen (l'abbé A.). — Les lois pénales. **113, 232, 292**

Jombart, S. I. (R. P. E.). — L'Erreur commune. **169, 363.** — Indult relatif au jeûne eucharistique. **369.**

Lange, S. I. (R. P. R.). — La crise religieuse d'Ernest Renan. **348.**

Le Bachelet, S. I. (R. P. F. X.). — Les devoirs du prêtre d'après le B. Bellarmin. **407.**

Lekeu, O. F. M. (R. P. Martial). — Sur l'abus de la mystique. **475.**

Levie, S. I. (R. P. J.). L'Histoire du peuple hébreu d'après M. Desnoyers. **550.** — Compte-rendu (J. L.). **558.**

Maréchal, S. I. (R. P. J.). — Compte-rendu. **166.**

Mistiaen, S. I. (R. P. E.). — Comptes-rendus. **119, 221, 390, 391, 503.**

Moreau, S. I. (R. P. E. de). — Compte-rendu. **388.**

Pauwels, S. I. (R. P. J.). — Comptes-rendus. **117, 223.**

Reypens, S. I. (R. P. L.). — Compte-rendu. **555.**

Rhodez (G. de). — L'art d'intéresser au sermon. **153.** — L'art de diriger d'après S. François de Sales. **436.**

Salsmans, S. I. (R. P. J.). — Peut-on « se former la conscience » quand on doute de la gravité du péché? **95.** — Comment entendre la « faute théologique » pour être obligé à réparer? **148.** — Décrets du concile de Malines. **328.** — Opinions probables en matière de justice. **376.** — Comptes-rendus. **168, 280.**

Schepens, S. I. (R. P. P.). — De pruritu in verendis. **325.**

Thibaut, S. I. (R. P. E.). — Compte-rendu. **224.**

Van Hove (chan. A.). — Le concordat entre le S. Siège et le gouvernement de Lettonie. **132**. — Comptes-rendus. **275, 276, 387**.

Van Sull, S. I. (R. P. Ch.) — Lessius et la Providence. **53**. — La béatification de Lessius. **273**.

VI

BIBLIOGRAPHIE (1).

Publications nouvelles, **63, 120, 280, 336, 559**.

Anonyme. *Catholic Faith in the Holy Eucharist*. **386**.
id. *Mère Marie de Jésus*. **278**.
id. *Poèmes mystiques de S. Jean de la Croix*. **325**.
id. *Sainte Thérèse*. **503**.
Aimée du Sacré-Cœur (Mère). *Madame Molé*. **391**.
Albert, O. C. D. *Anthologie des œuvres de sainte Thérèse*. **557**.
Augustine, O. S. B. *A commentary ou the New Code of Canon Law*. **277**.

Battandier (Mgr). *Guide canonique pour les constitutions des Instituts à vœux simples*. **446**.
Beringer. *Recueil documentaire*. **558**.
Bessières, S. I. *La croisade eucharistique des enfants*. **64**.
id. *Le livre de la croisade eucharistique*. **278**.
Bonneval (chan). *La dévotion au Sacré Cœur*. **448**.
Buvée. *Memento pratique du ministère paroissial*. **445**.
Buzy. *Le symbolisme de l'Ancien Testament*. **333**.
id. *S. Jean-Baptiste*. **118**.

Caenen, S. I. *God met ons en wij met God*. **222**.
Casteig (chan.). *Aller à Dieu par la souffrance*. **448**.
Chapon (Mgr). *Conférences spirituelles*. **334**.
Charles, S. I. *La prière de toutes les heures*. **60**.
Chauvin (Mgr). *Des études et de la formation des clercs*. **392**.
Ciolli. *Directoire pratique du jeune confesseur*. **444**.

(1) Remarquer l'erreur de pagination; les pp. 113 à 120 sont répétées deux fois.

Daems. *Le Décalogue prêché aux néophytes.* **553.**
Dard. *Les derniers jours du Maître.* **556.**
De Backer, S. I. *Disputationes metaphysicae.* **559.**
De Baets. *L'hymne à la vie.* **61.**
Debrus. *Petit Manuel des gardes-malades catholiques.* **560.**
De Lombarde. *Ma journée avec Marie.* **390.**
De Meulemeester, C. S. R. *Les rédemptoristines.* **63.**
Desnoyers. *Histoire du peuple hébreu.* **550.**
Doyle, S. I. *Serai-je prêtre?* **448.**
Duballet (chan.). *La Famille, l'Église, l'État dans l'éducation.* **325.**
Dubois (card.). *La crise de la natalité.* **448.**

Ehrard. *Le Diable.* **448.**
id. *Est-ce que j'ai besoin de Dieu?* **448.**
id. *Le grand crime national.* **280.**
id. *Notre premier devoir envers les malades.* **280.**
id. *Une effrayante sécurité.* **448.**
Elebaers. *Vroomheid, Vreugde, Vrede.* **280.**

Ferreres, S. I. *Epitome theologiae moralis.* **444.**
Fillion. *L'Étude de la Bible.* **501.**
id. *Vie de Notre-Seigneur.* **502.**

Garnier. *La communion, source de vie.* **164.**
Gellon. *Lacordaire, Perreyve, Ozanam.* **504.**
Genicot-Salsmans, S. I. *Casus conscientiae.* **19.**
Genicot. S. I. *Institutiones theologiae moralis.* **504.**
Ghika (Prince). *La visite des pauvres.* **560.**
Gratry. *Jésus-Christ.* **560.**
Grimaud. *Futures épouses.* **165.**
Guilloré, S. I. *Les Secrets de la vie spirituelle.* **61.**

Holemans. *De H. Pastoor van Theldonck.* **163.**
Hoornaert. *Les durs réveils.* **120.**
Hugueny, O. P. *Psaumes et Cantiques du Bréviaire.* **501.**

Kors, O. P. *Justice primitive et Péché originel.* **416.**

Janvier, O. P. *La vertu de tempérance.* **556.**
Jacquet, O. M. C. *Praelectiones historiae ecclesiasticae.* **388.**
Joannes. *O Femmes! ce que vous pourriez être.* **62.**
Jugie. *Joseph de Maistre et l'Église gréco-russe.* **119.**

Laborde, S. I. *Dévotion à la Sainte Trinité.* **557.**
Lagrange, O. P. *L'Évangile de S. Matthieu.* **526.**
id. *Évangile selon S. Marc.* **118.**
id. *La Vie de Jésus.* **556.**
Lamblin, S. I. (R. P. J. J.). *Serai-je prêtre?* **448.**
Lanier (chan.). *A Jésus-Hostie.* **559.**
Laurent. *Directoire pratique pour le clergé.* **445.**
La Taille, S. I. (de). *Mysterium fidei.* **65, 281.**
Le Bec. *Deux miracles pour la canonisation de Jeanne d'Arc.* **448.**
Le Roy (Mgr). *A la recherche de l'origine des religions.* **120.**
Lessius. *Recollectiones precatoriae.* **63.**
Lintelo, S. I. *Le S. Cœur de Marie.* **280.**
Lottin, O. S. B. *Doctrine de S. Thomas sur l'état religieux.* **280.**
Loyola (Mère). *Jeunes filles, regardez l'avenir.* **336.**

Maréchal, S. I. *Le point de départ de la Métaphysique.* **165.**
Marie-Thérèse. *De l'ombre à la lumière.* **554.**
Martinez di Antonana. *Manual de Liturgia sagrada.* **223.**
Matthaeus a Coronata. *De locis et temporibus sacris.* **276.**
Michel. *Ce qu'il y a de plus pratique... dans le Nouveau Code.* **445.**
Michelan. *Conseils aux aînés de mon patronage.* **448.**
Mothon, O. P. *Institutions canoniques.* **219.**

Nicol. *Une mystique bretonne au XVIII^e siècle.* **223.**

Pinard de la Boullay, S. I. *Étude comparée des religions.* **115.**
Pistocchi. *De Synodo dioecesana.* **275.**
Poivert (chan.). *Vie et vertus de Marie-Estelle Harpin.* **390.**
Prat, S. I. *La Théologie de S. Paul.* **384.**

Racot, S.I. *L'organisation sociale des catholiques belges.* **120.**
Rouzic. *Les fiancailles.* **332.**

Salsmans, S. I. *Van den dood tot het h. leven.* **336.**
id. *Biecht en Altaarsacrament.* **555.**
Sempé, S. I. *S. François de Sales.* **391.**
id. *La vie surnaturelle.* **120.**
Simon, C. SS. R. *Praelectiones biblicae.* **558.**

Texier. *A Jésus par Marie.* **503.**
Thamiry. *De l'influence.* **166.**
id. *La méthode d'influence de S. François de Sales.* **166.**
Thermes, S. I. *Le B. Bellarmin.* **448.**
Touchet (Mgr). *Retraites spirituelles.* **167.**

Vacandard. *Études critiques.* **333.**
Valensi, S. I. *San José.* **224.**
Valensin, S. I. (Albert). *Traité de droit naturel.* **387.**
Vaudon (chan.). *Histoire générale de la communauté des Filles de S. Paul de Chartres.* **62.**
Verdunoy. — *Sur les pas de nos saints.* **280.**
Vermeersch, S. I. *Theologiae moralis principia....* **57.**
Vermeersch-Creusen. *Epitome Iuris canonici.* **387.**
Vigourel, S. I. *La messe primitive.* **280.**
Vincent. *S. François de Sales, directeur d'âmes.* **436.**
Vuillermet. *La conquête des hommes.* **221.**

Table alphabétique générale

Abrogation. V. Droit.
Acceptation. V. Indult.
Actes du S. Siège. — Des congrégations, V. tables I, II, p. **561, 563**.
Adultes. V. Baptême.
Aggrégation. V. Congrégation.
Assistance. V. Mariage.

Baptême d'adultes. **381**. — Solennel conféré par un diacre. **382**. — Bénédiction des fonts baptismaux. **542**. — Inscription du baptême **110**.
Bellarmin et la controverse protestante. **393**. — Les devoirs du prêtre d'après —. **407**.

Censures ferendae sententiae. **114**.
Chapitres. V. Religieux.
Collation. V. Paroisse.
Communion. V. Eucharistie.
Compétence. V. Tribunal.
Concile de Malines. Décrets. **328**.
Concordat avec le gouvernement de Lettonie. **132**.
Confession. V. Religieux.
Congrégation de la T. S. V. — Érection et aggrégation. **999**.
Curés. Unité ou pluralité. **45**.

Diacre. V. Baptême.
Dignités. V. Réserves.
Dimanche. V. Solennités.
Direction. V. François de Sales.
Dispense. V. Religieux.
Domicile (Acquisition d'un). **44**.
Droit (Abrogation de l'Ancien). **196**.

Élection. **42**.
Empêchement. V. Ordres.
Érection. V. Congrégation.

Erreur commune. 169, 363, 365, 533.

Eucharistie. — Indult relatif au jeûne eucharistique. 369. — Communion des nouveau-nés. 428. — Communion des malades et le jeûne. 367. — Lettre sur le jeûne eucharistique. 319.

Exposition du S. Sacrement. 112.

Évangile selon S. Matthieu. 526. — V. Messe.

Examen après les études. 44.

Exercices spirituels. Le pape et les —. 337.

Facultés quinquennales. V. Ordinaire.

Familles nombreuses. V. Scandale.

Faute théologique nécessaire pour obligation de réparer. 148.

Féries. V. Rogations.

Fondation. V. Moniales, Messe.

Fonts. V. Baptême.

François de Sales. (S.). — Son art de diriger. 436. — Méthode d'influence. 166. — Centenaire. 373.

Gertrude de Nivelles (S.). 493.

Habit. V. Novice.

Hébreu. Histoire du peuple. — 550.

Honoraires. V. Messe.

Jeûne. V. Eucharistie.

Judiciaire (sentence) 112.

Justice primitive et Péché originel. 416.

Justice. V. Probabilisme.

Lessius et la Providence. 53. — Sa béatification. 273.

Lettonie. V. Concordat.

Livres prohibés et mauvais. 258.

Lois pénales. 113, 232, 292.

Luthéranisme catholique. 74.

Malades. V. Eucharistie.

Malines. V. Concile.

Mariage. — Indults accordés aux Ordinaires, 124, 182,

243, 304. — Mariages mixtes. **261.** — et le privilège Paulinien. **88.** — Vicaires remplaçants et l'assistance au —. **46.** — Usage du mariage. **267.** — Tribunal pour causes matrimoniales. **113.**

Médaille. V. Scapulaire.

Messe *pro populo* et le vicaire économe. **47.** — Le sacrifice de la messe. **281.** — Les honoraires. **65.** — Fondation de —. **112** — Messe des morts. **37.** — Messe votive du S. C. **38.** — Pro fidei propagatione. **143.** — Évangile à la fin de la messe. **38.** V. Sonnette.

Minuit canonique. **464.**

Monastère. V. Moniales.

Moniales en France et en Belgique. **433.** — Fondation des monastères. **28.**

Morts. V. Messe.

Mystique. — Les abus, **225, 475, 485.**

Nouveau-nés. V. Eucharistie.

Novices. — Leur habit. **543.**

Office. — Renonciation. **45.**

Ordinaires. — Facultés quinquennales. **490.** — V. Mariage.

Ordres. — Le premier empêchement. **111.**

Paroisse. — Collation. **97.**

Passage (transitus). V. Religieux.

Patron principal, sa fête, son octave. **36.**

Paul. Sa théologie. **384.**

Paulinien (privilège). **88.**

Pénitence à imposer. **1.**

Postulation. **42.**

Prédication — L'art d'intéresser. **153.** — Utilisation des fêtes. **23, 26, 207.**

Préfaces, doutes. **147.**

Prêtres. V. Bellarmin.

Prière. — L'art de prier. **517.**

Probabilisme. — **95, 376.**

Profession. V. Religieux.

Providence, défendue par Lessius. **53.**
Pruritus in verendis. **335.**

Relevailles. 383.
Religieux. — Passage à un autre institut. **110** — Prorogation des chapitres. **34** — Acceptation d'un indult de sécularisation ou de dispense des vœux. **35.** — Taxes exigées par les Ordinaires à l'occasion de la prise d'habit et de la profession. **101.** — Confession des religieuses à l'intérieur du couvent. **491.** — V. Moniales. Novices.
Religions. — Histoire comparée des —. **114.**
Renan. — Sa crise religieuse. **348.**
Renonciation. V. Office.
Réserve des dignités. **44.**
Rogations. — Féries. **37.**

Scandale et les familles nombreuses. **47.**
Scapulaires des Tiers-Ordres ne peuvent être remplacés par une médaille. **102.**
Sacrifice. V. Messe.
Sentence. V. Judiciaire.
Solennités transférées au dimanche. **37.**
Sonnette. — Usage à la messe. **103.**

Théologie morale. — Son objet propre. **57.**
Tiers-Ordre. — V. Scapulaire.
Thomas (S.) — Son 6e centenaire. **505.**
Tribunal (compétence). **112.** — V. Mariage.

Vicaire économe. V. Messe.
Vicaires remplaçants et suppléants. V. Mariage.

Vierge. — Le mariage de la sainte —. **449.**
Vœux. Dispenses. V. Religieux.
Votif. V. Messe.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.